د. خديجة قروعي



ظواهر اجتماعية

مسيحية وإسلامية

في الأندلس

من الفتح الإسلامي إلى نهاية عصر الإمارة

(92 هـ/711م - 316 هـ/929م)








ظواهر اجتماعية
مسيحية وإسلامية
في الأندلس

الكتاب: ظواهر اجتماعية مسيحية
وإسلامية في الأندلس

الكاتب: خديجة قروعي

الطبعة الأولى 1433هـ /2012م

عدد النسخ: 1000 نسخة

ISBN: 9789933433642

الناشر:



دار النايا   دار محاكاة

للدراسات والنشر والتوزيع

سورية - دمشق - ص.ب: 2322

هاتف: 56399561 11 (963+)

فاكس: 56399560 11 (963+)

جوال: 693 624 944 (963+)

البريد الإلكتروني:

safi_ nayaa@hotmail.com
muhakat2009@hotmail.com

تصميم الغلاف والإخراج: م. جمال الأبطح

الإشراف الفني:

صافي علاء الدين - منـــال النجّـــار



من الفتح الإسلامي
إلى نهاية عصر الإمارة

(٩٢ هـ/٧١١م - ٣١٦ هـ/٩٢٩م)

د. خديجة قروعي

إهداء

إلى والـديَّ أطـال الله عمرهما

إلى روح أخي عبد اللطيف تغمده

الله برحمته وأسكنه فسيح جنانه

إلى إخوتي وأخواتي حفظهم الله

إلى كل محب للعلم

إلى كل هؤلاء أهدي ثمرة جهدي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمدا يليق بعظمة جلاله وكثرة أفضاله

والصلاة والسلام على خير من تواصل سيدنا محمد

صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه.

﴿يا أيها النَّاسُ إنَّا خَلَقْنَاكُم منْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعَارَفُواْ إنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُم﴾

(سورة الحجرات، الآية:13)

مُقدِّمة

تزايد اهتمام الباحثين منذ بضع سنوات بموضوع العلاقات بين الحضارات، فظهرت إلى الوجود نظريات يمكن التمييز فيها بين نظريتين رئيسيتين: الأولى ترى أن العلاقة بين الحضارات هي علاقة أخذ وعطاء من خلال الحوار والتعاون اللذين يمثلان شرطين أساسيين لإرساء التعايش بين الشعوب وإقرار السلم العالمي[1] والثانية ترى أن العلاقة بين الحضارات هي علاقة قائمة على صراع لا ينتهي إلا بتفوق ثقافة وحضارة ما وهيمنتها على الثقافات والحضارات الأخرى. ومن أقطاب هذه النظرية المؤرخ الأمريكي (من أصل ياباني) المسمى فوكوياما وقد عبر عن موقفه هذا في كتابه «نهاية التاريخ». حيث يرى أن تفكك الاتحاد السوفياتي وسقوط الشيوعية قد فسح المجال لسيادة ثقافة النموذج الليبرالي الأمريكي وهيمنته على ثقافات الأمم الأخرى[2].

1- انظر واصف عواضة، أميركا.. أميركا.. والآخرون القوة والثروة والإعلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت - لبنان،2000، الصفحات من 64 إلى 68.

2- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، الإشراف المراجعة والتقديم مطلع صفدي، فريق الترجمة فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشايبي، مركز الإنماء القومي، بيروت 1993، ص ص.43-44. وانظر أيضا: ناصر الدين الأسد، نحن والآخر صراع وحوار، دار الفارس، بيروت، 1997، ص. 70.

ويعد الأمريكي صمويل هنتنغتون قطبا آخر من أقطاب هذه النظرية وقد عبر عن وجهة نظره في مقاله الذي نشرته مجلة فورن أفيرز (Foreign affairs) سنة 1993 بعنوان صراع الحضارات (Conflict of civilizations)، وقد طور هذا المقال في كتابه صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، حيث يرى أن الصراع الذي نتج عند تفكك الاتحاد السوفياتي والشيوعية هو صراع بين الثقافات وأن الثقافة الغربية الأمريكية ستقف مستقبلا في إطار هذا الصراع في مواجهة الثقافة الإسلامية والكونفوشية[1].

ومساهمة مني في إثراء هذا النقاش ارتأيت توجيه موضوع بحثي في هذا الاتجاه، ولهذا السبب وقع اختياري على الموضوع الذي اقترحه علي أستاذي الفاضل يوسف النكادي وهو بعنوان: «ظواهر اجتماعية مسيحية وإسلامية في الأندلس من الفتح الإسلامي إلى نهاية عصر الإمارة».

وقد انطلقت منذ البداية من سؤال محوري يمكن صياغته كالآتي: هل كان المسلمون وهم في أوج قوتهم يحاربون الحضارات الأخرى ويرهبونها كما يحارب اليوم العالم المسيحي حضارة العالم الإسلامي؟

وارتأيت أن الإجابة عن هذا السؤال لا تتأتى إلا من خلال البحث في الحقل الأندلسي لأنه المجال الأمثل الذي يمكن في إطاره رصد العلاقات التي ربطت العالم الإسلامي بالعالم المسيحي في زمن كان فيه المسلمون

1- صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، نقله إلى العربية مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية، 1999، ص. 22.

حملة الشعلة الحضارية والاقتصادية.

أما السبب في حصر موضوع بحثي في الفترة الممتدة من عام 92هـ إلى عام 316هـ، فيرجع بالأساس إلى اعتبارين أساسيين:

يتمثل أولهما في قلة الدراسات الاجتماعية التي تناولت هذه الفترة، الشيء الذي حفزني للقيام بهذه المحاولة.

ويرتبط ثانيهما بطبيعة الموضوع التي تقتضي تتبع الظواهر الاجتماعية منذ نشأتها في مجال عدد من سكانه يعتنق الإسلام وعدد آخر يدين بالمسيحية.

أولا: أهمية الموضوع وحظه من الدراسات

لما عزمت البحث في موضوع: «ظواهر اجتماعية مسيحية وإسلامية في الأندلس من الفتح الإسلامي إلى نهاية عصر الإمارة» كنت متأكدة من أهميته المعرفية التي تأتي أولا في كونه سيكشف عن بعض السموم التي نفثها بعض المستشرقين في التاريخ الأندلسي، ليس للرد عليهم فقط، بل لتحذير القارئ من تداعياتها وآثارها[1] مصداقا لقول هاملتون الذي

1- يقول مونتجومري وات: «كان تشويه الأوروبيين لصورة الإسلام ضروريا لتعويضهم عن إحساسهم بالنقص، وقد أسهم بطرس المكرم إسهاما في تكوين هذه الصورة الجديدة، سواء بتكليفه البعض بإعداد المجموعة الطليطلية، أو بقيامه هو نفسه بإعداد موجز للتعاليم الإسلامية مع تنفيذ لها». مونتجو مري وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، نقله إلى العربية حسين أحمد أمين، دار الشروق، القاهرة. بيروت، 1983، ص. 112.

يذكر انه كثيرا ما يضع بعض الكتاب توقعاتهم الشخصية محل المعلومات، أو ينسبون نتائج، توصل إليها غيرهم إلى أنفسهم، أو تجدهم لا تدفعهم ضرورات البحث المثمرة إلى طلب أكثر مما يسهل وقوعه بين أيديهم، فيستعملون «التنظير» ثم يصدرون أحكاما متسرعة أو مطلقة[1].

وتأتي أهمية البحث في الموضوع أيضا في كونه يشكل إطارا للبحث في عناصر المجتمع وفي الظواهر الاجتماعية والعلاقات بين أفراد المجتمع الأندلسي المتعدد الأعـراف والتقاليد. ومما لا شك فيه أن البحث في الظواهر يتيح إمكانية تكوين فكرة عن العلاقات التي كانت سائدة بين العالم الإسلامي في أوج قوته والعالم المسيحي الذي كان يعاني صدمة الركود.كما أن البحث في الموضوع سيساعد على تغطية بعض النقص الذي تعاني منه المكتبة الأندلسية في مجال التاريخ الاجتماعي. فمعظم الدراسـات التي اهتمت بالأندلس فتنت «بسحر» التاريخ السياسي والعسكرفقتله بحثا كما أورد ذلك إبراهيم القادري بوتشيش[2]، لذلك أصبحت الضرورة تقتضي الاهتمام بالقضايا الاجتماعية، خاصة وأننا في حاجة إلى الربط بين الماضي والحاضر وفق تصور علمي لفهم الظواهر الاجتماعية التي نعيشها اليوم. وفي هذا الصدد يقول أحمد

1- هاملتون جب وهـارولـد بوون، «المجتمع الإسلامي والـغـرب»، مجلة الفكر العربي. عدد خاص عن الاستشراق. التاريخ والمنهج والصورة، عدد، 32، أبريل يونيو، 1983، ص. 228.

2- إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، المجتمع، الذهنيات، الأولياء، دار الطليعة، بيروت، 2000، ص. 5.

أبو زيد «ربما كان أشد ما تفتقر إليه المكتبة العربية بالذات هو الدراسة الشمولية التي تنظر إلى حضارة الأندلس ككل معقد متماسك والتي لا تكتفي بمجرد السرد الوصفي على ما تفعل معظم كتب التاريخ، وإنما تحاول تحليل تلك الحضارة في ضوء نظرية معينة من نظريات فلسفة التاريخ أو نظريات الثقافة أو البناء الاجتماعي التي يستعين بها علماء الاجتماع أو الأنثربولوجيا الثقافية والاجتماعية في دراساتهم الثقافات والأبنية الاجتماعية في المجتمعات التقليدية ذات الحضارات القديمة العريقة»[1].

وإذا كانت هذه الأبعاد تعطي أهمية للموضوع، فإنه مع ذلك يعد موضوعا بكرا لم يسبق أن تطرق له أحد في دراسة مستقلة لأن الأبحاث ذات المنحى الاجتماعي ضئيلة. وإن المتوفر منها يغطي في معظمه عصري الخلافة والمرابطين. وقد أنجزت هذه الأبحاث على شكل دراسات ورسائل وأطروحات جامعية، أو على شكل مقالات يمكن استعراض أبرزها فيما يلي:

1- الدراسات الحديثة المطبوعة

- الدراسات الاستشراقية

لا يمكن لأي باحث في الحقل الأندلسي إنكار ما قدمته الدراسات الاستشراقية من مساهمات فعالة في حقل التاريخ الاجتماعي؛ أنار بعضها

1- أحمد أبو زيد، «حضارة الأندلس»، عالم الفكر، عدد.1، المجلد.12 أبريل، مايو، يونيو، 1981، ص. 3.

جوانب من بحثي. لكن مع ذلك كنت مضطرة إلى التسلح بالحيطة والحذر تجاه بعضها، لأنها كتبت من قبل مستشرقين معظمهم من المتحاملين على الإسلام والمسلمين.

لذلك يتوجب على الباحث في تاريخ الأندلس أن يكون على دراية بالمدارس التي تحملت رسالة البحث في التراث الأندلسي وباتجاهاتها الإيديولوجية. وعلى العموم يمكن التمييز في هذه المدارس بين مدرستين كبيرتين.

- مدرسة معتدلة درس أقطابها التراث الأندلسي بوصفه تراثا ينتمون إليه، لذلك لم تكن تحركهم في الأغلب الأعم نوازع عصبية أو عنصرية أو دينية ولم تكن لهم أهداف استعمارية. وأهم أعلام هذه المدرسة فرانسسكو كوديرا (1836) (1917-Fransisco Codera) الذي خلف مجموعة من التلاميذ عرفوا ببني كوديرا، هم: خوليان ريبيرا (1858) (1934-Julian Ribera) وآسين بلاثيوس (Asin Placios) (1871)-1944) وآنخل جونثاليث بالنثيا (Palencia Angel Gonzales) (1899)-1949) وجارثيا جومس (Garcia Gomes)[1].

- مدرسة متحاملة على الحضارة الإسلامية عملت على تشويه الإسلام بكل الوسائل والسبل، من روادها المستشرق الهولندي رينهارت دوزي

1- انظر مصطفى الشكعة، المغرب والأندلس آفاق إسلامية وحضارة إنسانية ومباحث أدبية، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، القاهرة، بيروت، 1987، ص: 35 وأيضا الأدب الأندلسي من منظور إسباني، ترجمة الطاهر أحمد مكي، ص: 76.

(ardt Dozy،Rein) وفرانسسكو سيمونيث (Francisco Simonet)[1].

وأهم الدراسات التي تناولت البحث في التاريخ الاجتماعي بالأندلس:

الكتابان اللذان ألفهما فرنسسكو خافيير سيمونيت (Francisco Javier Simonet: الكتاب الأول يحمل اسم Glosario يضم الكلمات الإيبيرية واللاتينية التي كان يستخدمها المستعربون الأندلسيون، يهدف المؤلف من خلالهاأن يثبت أن المسلمين في الأندلس كانوا متأثرين بالحضارة اللاتينية أكثر من كونهم مؤثرين فيها، وقد نشر هذا الكتاب في مدريد عام 1888[2].

والكتاب الثاني، هو «تاريخ المستعربين في إسبانيا» (Historia de los Mozarabes de Espana)، نشره بمدريد عام 1897، خصصه المؤلف للتعريف بالمستعربين وشحنه بشحنة كبيرة من الكراهية للإسلام وحضارته[3].

- الكتاب الذي خلفه الأستاذ إيفاريست ليفي بروفنسال (Evariste Lévi- Provençal):

L'Espagne musulmane au xéme siècle، Institutions et vie sociale[4].

- ويعتبر خوليو كرو باروخا (Julio Caro Baroja) من المستشرقين

1- انظر مصطفى الشكعة، المغرب والأندلس...، ص: 36.

2- مصطفى الشكعة، نفس المرجع، ص: 39.

3- مصطفى الشكعة، المرجع نفسه،ص.ص.91-92.

4- Edition. La rose. Paris. 1932.

الذين اهتموا بالتاريخ الاجتماعي للأندلس، خاصة في كتابه:

Los pueblos de Espagna : essayo de etnologia [1]

قدم فيه إسهامات أنارت جوانب من الحياة الاجتماعية في الأندلس.

كتاب ايزيدرو دي لاس كجيكاس (de Las Cagigas Isidro (عنوانه[2] المستعربون (Los Mozarabes)

كتاب الباحث إمام الدين (Imam mudin)، الذي درس فيه جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في إسبانية الإسلامية عنوانه:

Some aspects of the socio – economic and cultural history of muslin Spain 7111429-.A.D [3]

- الدراسة التي أنجزها بيير كيشار (Pierre Guichard) تحت عنوان:

Structure sociales «Orientales» et Occidentales» dans l'Espagne musulmane[4].

عالج الباحث في هذه الدراسة البنيات الاجتماعية العربية في المشرق خلال الفترة الوسيطية لينتقل بعد ذلك إلى دراسة البنية الاجتماعية

1- Edition. La rose. Paris. 1932.

2- Edition. consejo superior de investigaciones cientificas. Madrid. 1947.

3- Edition. Leyde. 1965.

4- Edition. Mouton. Paris. 1977.

في إسبانيا خلال الفترة الإسلامية. وخلص في النهاية إلى وجود بنيات اجتماعية مشرقية ومغربية بإسبانيا المسلمة وحاول أن يظهر من خلال كتابه أنه كان موضوعيا وبعيدا عن التعصب.

- الدراسة التي قام بها شارل إمانويل دوفورك - Charles Emmanuel Dufouncq) في كتابه:

La vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous domination arabe [1].

فقد عرف فيه الباحث بوضعية الذميين بالمجتمع الأندلسي وتحدث عن وضعيتهم وعن بعض العادات الإسلامية في الأندلس.

- كتاب: Histoire des Espagnols[2] ، ألفه عدة باحثين ويتضمن معلومات مهمة عن الفتح الإسلامي لإسبانيا وعن النسيج الاجتماعي للمجتمع الإسباني.

- الدراسة التي أنجزتها ماريا لويزا أبيلا:

La sociedad hispano - musulmana al final del califato aproximacion a un estudio demographico[3].

- الدراسة التي قام بها خواكين بلبي (Joaquin Vallve) في كتابه:

[4]La division territorial de la Espana musulmana

1- Edition. Hachette. Paris. 1978.

2- Edition. A. colin. Paris. 1985. Tomo1.

3- Edition. consejo superior de investigaciones cientifica. Madrid. 1986.

4- Edition. consejo superior de investigaciones cientifica. Madrid. 1986.

-الدراسات العربية:

إلى جانب المساهمات الاستشراقية في التاريخ الاجتماعي الأندلسي، هناك إسهامات قليلة ومحتشمة للباحثين العرب تطرقت بعض فصولها لجوانب من الحياة الاجتماعية في الأندلس نذكر من بينها:

-الدراسة التي أنجزها عبد العزيز الأهواني في كتابه: «أمثال العامة في الأندلس»[1]. إذ استطاع الباحث أن يضع مقاربة بين الأمثال العامية الإسبانية والعربية وأن يجمع مجموعة من الأمثال التي تصور الحياة الاجتماعية في الأندلس.

-الدراسة التي قام بها الدكتور صالح خالص في كتابه: «اشبيلية في القرن الخامس الهجري»[2]، استطاع الباحث معالجة جوانب اجتماعية متعددة في مدينة اشبيلية، خاصة تركيبتها الاجتماعية ووضعية المرأة، إضافة إلى بعض الظواهر الاجتماعية الشاذة التي كانت متفشية في المجتمع الإشبيلي.

-الدراسة التي قام بها الحبيب الجنحاني في كتابه: «الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الأندلس في عصر عبد الرحمان الناصر من خلال المقتبس لابن حيان»[3].

-الدراسة التي أنجزها محمد سعيد الدغلي في كتابه: «الحياة

1- نشر دار المعارف بمصر، 1962.

2- نشر دار الثقافة، بيروت، 1981.

3- مطبوع وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، 1981.

الاجتماعية في الأندلس وأثرها في الأدب العربي وفي الأدب الأندلسي»[1].

-الدراسة التي قام بها أحمد الطاهري في كتابه: «عامة قرطبة في عصر الخلافة»[2].

-الدراسة التي أنجزتها سامية مصطفى مسعد في كتاب «صور من المجتمع الأندلسي»[3] ضمنته فصولا حول التشكيلة الاجتماعية في الأندلس، وبعض الظواهر الاجتماعية كاللباس والزواج والأعياد والموت...

-الدراسة التي أنجزها محمد حقي في كتابه: «البربر في الأندلس، دراسة لمجموعة إثنية من الفتح إلى سقوط الخلافة الأموية. (92هـ/711م. 422هـ/1031م)»[4].

2- الرسائل الجامعية:

أخذت الحياة الاجتماعية في الأندلس تحضى باهتمام الباحثين في الجامعات المغربية منذ بضع سنوات، حيث خصها بعضهم برسائل وأطروحات أهمها:

الأطروحة التي أنجزها الباحث إبراهيم القادري بوتشيش لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ حول موضوع: «الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين»[5].

1- نشر عام 1984.

2- منشورات عكاظ، الرباط، سنة 1989.

3- منشورات عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، 1998.

4- منشورات المدارس، الدار البيضاء، سنة 2001.

5- تمت مناقشتها بكلية الآداب بمكناس، سنة 1991.

-الرسالة التي أنجزها محمد مقر لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في التاريخ في موضوع «اللباس المغربي خلال عهدي المرابطين والموحدين»[1].

-الأطروحة التي أنجزها محمد حقي لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ في موضوع: «موقف أهل المغرب والأندلس من المرض والموت خلال العصر الوسيط»[2]

3- المقالات:

تعززت المكتبة الأندلسية منذ بضع سنوات بسلسلة من المقالات تتناول بعضها جوانب من الحياة الاجتماعية في الأندلس وهي كالآتي:

- المقالات باللغة الأجنبية:

-المقال الذي كتبه فرناندو دولاجراناخا (Fernando de la Granja) بعنوان:

« Fiestas cristianas en al – Andalus »[3].

-المقال الذي كتبه بيير كيشارد (Pierre Guichard) بعنوان:

Le peuplement de la région de Valence aux deux premiers siècles de la domination musulmane »[4].

1- تمت مناقشتها بكلية الآداب، الرباط، سنة 1996.

2- تمت مناقشتها بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، بالرباط، سنة 2001.

3- En al – Andalus, vol. XXXIV, 1969, F.1, 1969.p.p132-.

4- En mélanges de la casa de velaz quez, 1969, t.5, pp.103158-.

-المقال الذي كتبه خواكين بلبي (Joaquin Valve) بعنوان:
«Sobre demographia y sociedad en al Andalus (siglos VIII - XI)»[1].

- المقالات باللغة العربية:

-المقال الذي كتبه أحمد مختار العبادي بعنوان: «الإسلام في أرض الأندلس، أثر البيئة الأوروبية»

-المقال الذي كتبه أحمد الطاهري بعنوان: «طبقة العامة في المجتمع الإسلامي الوسيط (إمكانية البحث من خلال النموذج الأندلسي)»[2].

-المقال الذي كتبته عصمت دندش بعنوان: «من مظاهر الحياة الاجتماعية بالأندلس (طقوس الجنائز)»[3].

-المقالان اللذان كتبتهما سحر السيد عبد العزيز سالم أحدهما بعنوان: «ملابس الرجال في العصر الإسلامي»[4] والآخر بعنوان:

1- Publie dans al Andalus. vol. XLII. F.2. 1977. p.p. 323340-.

2- نشر ضمن ندوة جوانب من التاريخ الاجتماعي للبلدان المتوسطية خلال العصر الوسيط التي أصدرتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس، سنة 1991.

3- نشر بمجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1994، العدد 19، ص.ص 122-105

4- نشر ضمن أعمال ندوة الأندلس الدرس والتاريخ، التي أصدرتها كلية الآداب جامعة الإسكندرية ورابطة الجامعات الإسلامية 1994، ص.ص 37-54.

«الجوانب الإيجابية والسلبية في الزواج المختلط في الأندلس»[1].

ومن خلال هذا الجرد السريع يتضح أن جل الدراسات التي سبق ذكرها لم تتطرق للموضوع بشكل مباشر، كما أنها لم تغط الفترة التي يندرج ضمنها موضوع البحث، ورغم ذلك فهي ذات صلة وثيقة بالموضوع وتشكل ركاما سأنطلق منه في دراسة الموضوع الذي عولت البحث فيه.

ثانيا: إشكالية الموضوع وخطة البحث

يعد موضوع «ظواهر اجتماعية مسيحية وإسلامية في الأندلس من الفتح الإسلامي إلى نهاية عصر الإمارة» موضوعا ذو أهمية كبرى في حقل الدراسات المهتمة بقضايا التواصل الحضاري بين أقطار شمال وجنوب البحر المتوسط، لأنه سيمكنني من الإجابة على العديد من الأسئلة المتعلقة بآليات هذا التواصل ومظاهره ونتائجه.

ولعل ما سيزيد الموضوع أهمية هو طبيعة الفترة التاريخية التي يندرج في إطارها البحث فاستنادا إلى المادة المصدرية المتوفرة يظهر أن هذه الفترة كانت أكثر الفترات حساسية خلال فترات الوجود الإسلامي بإسبانيا، إذ شهدت السنوات الأولى منها عمليات فتح شملت مناطق متعددة من شبه جزيرة إيبيريا لتمتد بعد ذلك إلى أقصى الشمال في بلاد الغال، وقد استمرت تلك العمليات ما بعد نهاية عصر الإمارة.

1- نشر ضمن أعمال ندوة الغرب الإسلامي والغرب المسيحي خلال القرون الوسطى التي تصدرها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، عام 1995، ص.ص.33-79.

أما داخل الأندلس فتميزت الفترة المذكورة بصراع مرير بين العصبيتين القيسية واليمنية، وحروب بين السلطة الحاكمة والمنتزين عنها.

ولعل ذلك ما دفع بعض الباحثين مثل رينو إلى الحديث عن الدمار والقتل اللذين خلفهما الفتح الإسلامي لإسبانيا[1]. وألصق البعض الآخر فكرة العنف والطغيان بالشعوب الشرقية الإسلامية حين قالوا: إنها شعوب تنتمي إلى السيف بكل بنياتها التاريخية[2] وبالتالي هي ليست مؤهلة للانخراط في أي شكل من أشكال التواصل. وهذا ما ذهب إليه أيضا هنري بيرين (Henri Pirenne) حيث تحدث عن انقطاع العلاقات الاقتصادية والبشرية بين ضفتي البحر المتوسط[3]. أما إغناسيو أولكي (Ingnacio Olague)، فكان أكثر تطرفا، وذهب إلى حد عدم تقبل حقيقة الفتح الإسلامي لإسبانيا[4]. ومعنى ذلك من وجهة نظر هؤلاء

1- جوزيف رينو، الفتوحات الإسلامية في فرنسا وإيطاليا وسويسرا في القرون الثامن والتاسع والعاشر، تعريب إسماعيل العربي، دار الحداثة، بدون، 1984، ص: 58.

2- هشام جعيط، «أوربا والإسلام»، الفكر العربي، الاستشراق التاريخ والمنهج والصورة، عدد 32، أبريل – يونيو، 1983، ص.ص 224-224.

3- Henri Pirenne. Mahomet et Clarlemagne. Paris. presses universitaires de France. 1970. p.215.

4- إسماعيل الأمين، العرب لم يغزوا الأندلس، رؤية تاريخية مختلفة، منشورات رياض الريس، لندن، 1991. انظر أيضا:

Charles -Emmanuel Dufourcq. la vie quotidienne dans l'Europe médiéval sous domination arabe. Paris. Hachette. 1978. p.p.195196-.

أن الحديث عن التواصل يبدو لا مبرر له.

ومن جانب آخر سعى بعض الباحثين، منهم خوليان ريبيرا ثاراخو (Ribera Tarrago Julian)، سانشيت البرنث (Sanchez Albornoz) والأستاذ بوش (Boch) إلى تأكيد مقولة أسبنة الحضارة الأندلسية واستمرار المؤثرات ذات الأصول القوطية طيلة فترة الوجود الإسلامي بإسبانيا[1]. ولتدعيم آرائهم اعتمدوا تارة على النسبة العددية للفاتحين وتارة على لغة التخاطب في الأندلس[2].

وقد بالغ سانشيث البرنث (Sanchez Albornoz) في الحكم على المسلمين والإسلام في إسبانيا، خاصة في أطروحته إسبانيا والإسلام (Espanã y el Islam)، حيث يرى أن العنصر الإسلامي كان مصدر فساد وهو السبب في كل المصائب التي أصابت إسبانيا ويعتبر أن الحروب أضرت بالاقتصاد الإسباني وأعاقت نموه على الطريقة الأوربية.

وبعد صدور كتاب إسبانيا عبر التاريخ (Espana en histoir) للمؤرخ كاسترو (Castro) أجابه (C.Albornoz) بكتابه (Espana، un enigma) (إسبانيا لغز تاريخي) عام 1956 وهو الكتاب الذي رفض فيه الأطروحة التي يقر فيها Castro بظهور درجة من التهجين الثقافي في ربوع إسبانيا.

وقد أخذ الجدال بين المؤرخين صبغة القدح ولم ينته إلا بوفاة Castro

---

1- Charles -Emmanuel Dufourcq, ibid.195196-.

2- Pierre Guichard, Structures sociales....op. cit, p.p. 1014-13-.

عام 1972[1].

ومساهمة مني في إثراء الإشكالية والإجابة عن بعض الأسئلة التي تطرح كلما أثير موضوع التواصل بين مجتمعات ضفتي البحر المتوسط خلال الفترة الوسيطية عامة والفترة التي يندرج ضمنها موضوعي خاصة، ارتأيت البحث في الظواهر الاجتماعية لأنها تعتبر في اعتقادي صورة معبرة عن العلاقات التي تربط بين مختلف المجتمعات والثقافات. وللإحاطة بأهم جوانب الموضوع كنت مضطرة لطرح مجموعة من الأسئلة التي تمحور حولها البحث أهمها:

- ما هو الإطار التاريخي الذي تشكلت فيه الظواهر الاجتماعية؟

- ما هي العناصر التي ساهمت في تشكيل الظواهر الاجتماعية في الأندلس؟

- ما هو الإطار الجغرافي الذي تشكلت فيه الظواهر الاجتماعية؟

فللحديث عن الظواهر الاجتماعية المسيحية والإسلامية في الأندلس كان لا بد من البحث في الإطار التاريخي الذي نشأت فيه؛ وهو يبتدئ من عام 92هـ إلى عام 316هـ، هذا ما يدعو إلى الحديث عن العناصر التي شاركت في الفتوحات لأنها ستصبح بعد الفتح عناصر فعالة في تشكيل وتفعيل هذه الظواهر. كما كان علي البحث في الإطار الجغرافي

1- لوثي لوبان-بارالت، أثر الإسلام في الأدب الإسباني من العصور الوسطى إلى الوقت الحاضر، تعريب نجيب بن جميع، تقديم ومراجعة عبد الجليل التميمي، منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات، زغوان وكلية العلوم بجامعة بورتوريكو، 1990.

الذي تشكلت فيه هذه الظواهر لأنه يمثل وعاءها وهذا البحث يفرض الحديث عن الموقع الاستراتيجي الذي تحتله إسبانيا كحلقة بين جنوب أوربا وشمال إفريقيا، إذ كانت منذ أقدم العصور ملتقى مختلف التيارات الثقافية والحضارية الآتية من أوربا والمشرق وشمال إفريقيا. كما كان علي القيام بعملية مسح للمجال الجغرافي الذي انتشرت فيه هذه الظواهر، والذي كان منحصرا بادئ الأمر في المناطق التي استقرت بها القبائل العربية والبربرية ثم اتسع بعد ذلك وأصبح يشمل مناطق أخرى من شبه جزيرة إيبريا وأوربا.

وقد استطعت انطلاقا مما توفر لدي من نصوص الإجابة عن هذه الأسئلة، رغم تضارب المعلومات التي تضمنتها.

وتبعا لطبيعة الموضوع فقد كان لزاما علي طرح أسئلة أخرى تتعلق أساسا بطبيعة وصيرورة الظواهر الاجتماعية في مجتمع أصبح بعد الفتح الإسلامي لإسبانيا يتكون من ثلاث طوائف دينية هي: المسلمون والمسيحيون واليهود، ويمكن ترتيب هذه الأسئلة كما يلي:

ما هو المنحى الذي اتخذته الظواهر الاجتماعية في مجتمع أصبحت تتشكل معظم عناصره بعد الفتح من المسلمين والمسيحيين؟

ما هي الظواهر الاجتماعية المشتركة بين المسلمين والمسيحيين؟

هل يسمح البحث في تلك الظواهر بالحديث عن انسجام بين تلك العناصر أم على العكس من ذلك كانت العلاقات بينها قائمة على التنازع والصدام؟

هل حافظت العناصر الإسلامية على هويتها أم تأسبنت حضاريا ؟

ما هو المستوى الحضاري الذي بلغته الأندلس خلال هذه الفترة

انطلاقا من تلك الظواهر الاجتماعية؟

لقد حاولت الإجابة عن هذه الأسئلة والأسئلة السابقة في قسمين من هذا البحث على النحو الآتي:

القسم الأول:

تناولت فيه الإطار التاريخي والبشري والجغرافي الذي تشكلت فيه الظواهر الاجتماعية في شبه جزيرة إيبريا.

القسم الثاني:

تناولت فيه ازدواجية الظواهر الاجتماعية في الأندلس.

وبالطبع فقد فرضت علي طبيعة الموضوع إتباع مناهج بحث متعددة، تتراوح بين منهج الاستقراء، ومنهجي الوصف والمقارنة. كما حاولت تتبع الظواهر الاجتماعية من أصولها الأولى إلى أن استقرت بالأندلس، لذلك لم أرتبط في هذه العملية بالزمان والمكان.

ثالثا: عرض نقدي للمصادر المعتمدة

تراكمت لدي مجموعة من المصنفات التاريخية التي تناولت أحداث الفترة التي تهم موضوع بحثي، إلا أن مؤلفيها ركزوا بالخصوص على الأحداث السياسية والعمليات العسكرية. فقلما يعثر الباحث في ثناياها على معلومات تخص الجانب الاجتماعي.

وانطلاقا من هذا الاعتبار وجدت نفسي مضطرة إلى اللجوء لمصادر غير إرادية كالمصنفات الأدبية، كتب الرحلات والجغرافيا، كتب الحسبة، كتب الأحكام،كتب الفتاوى، وكتب التراجم والطبقات لما لها من صلة بالتاريخ الاجتماعي.

1- المصادر التاريخية

وكما هو معلوم ينسب أول إنتاج تاريخي أندلسي إلى عبد الملك بن جيب المتوفى عام 238 هـ من خلال كتابه «التاريخ» وهو مؤلف ضخم في التاريخ العام، تتخلله بعض الإشارات التي تهم عمليات الفتح في إسبانيا ومعلومات عن الولاة الذين تعاقبوا عليها. ومع ذلك يعد كتاب فتوح إفريقية والأندلس لعبد الرحمان بن عبد الحكم (توفي عام 257هـ) من أهم الكتب التاريخية التي اهتمت بالفتح الإسلامي لإسبانيا، وهو الحدث الذي يعتبر بمثابة الانطلاقة الأولى لتشكل المجتمع الإسلامي بالأندلس.

وابتداء من القرن الرابع الهجري ستعرف الكتابة التاريخية تطورا ملموسا ويتجلى هذا التطور بالأساس في كثرة التصانيف التاريخية، من بينها:

- كتاب «مدونة تاريخية مجهولة المؤلف من عصر عبد الرحمن الثالث الناصر»، نشرها ليفي بروفنسال تحت عنوان: Una cronica de Abdrahman al Nasir III وقد قدمت لي مادة حول الثورات الاجتماعية وموقف السلطة منها، وإن أظهر صاحب المدونة تحاملا عليها.

-كتاب «تاريخ افتتاح الأندلس» لابن القوطية (توفي عام 367هـ)، يحتوي هذا المصنف على معلومات لا يستهان بها حول عمليات الفتح وشذرات متناثرة من المعلومات تهم بعض نواحي الحياة الاجتماعية.

- كتاب «أخبار مجموعة» لمؤلف مجهول (عاش في القرن الرابع الهجري) وتكمن أهميته في المعلومات التي قدمها حول الفتح الإسلامي لإسبانيا واستقرار الفاتحين بها، إضافة إلى معلومات طيبة حول الصراعات بين العصبيتين القيسية واليمنية وحركات الانتزاء والتمرد على السلطة الحاكمة.

- كتاب «المقتبس من أنباء أهل الأندلس» لابن حيان القرطبي (توفي عام 469هـ) وخاصة القطعة المتعلقة بعهد الأمير عبد الله.

ولعل ما زاد الكتاب أهمية اعتماد مؤلفه على جملة من المؤلفين المعاصرين للأحداث وتضمنه لمعلومات مهمة عن الحياة الاجتماعية في الأندلس.

- كتاب «نصوص عن الأندلس من كتاب» ترصيع الأخبار وتنويع الآثار والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع المسالك» لابن العباس أحمد بن آنس العذري (توفي عام 478هـ).

-كتاب «الاكتفاء في أخبار الخلفاء» لابن الكردبوس (عاش في النصف الثاني من القرن 6هـ)، الذي تناول تاريخ الأندلس منذ الفتح الإسلامي حتى أوائل عصر الموحدين.

-كتاب «البيان المغرب» لابن عذاري المراكشي (توفي بعد عام 712هـ) الذي يتضمن بدوره مادة حول عمليات الفتح وبعض الشذرات المتناثرة حول مظاهر الحياة الاجتماعية. ويحتل

-كتاب «نفح الطيب» لأبي العباس المقري (توفي عام 1041هـ عن كتب التاريخ وتأتي أهميته في تطرقه لمناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والأدبية وتضمنه لنصوص مفقودة.

- كتاب «ذكر بلاد الأندلس» لمؤلف مجهول.

2- كتب الطبقات والتراجم والأنساب

لا تخفى أهمية كتب الطبقات والتراجم في ملامسة جوانب مهمة من الحياة الاجتماعية والتي لا تزال إلى يومنا هذا من أكثر جوانب التاريخ الإسلامي غموضا، وتتجلى أهمية هذه الكتب في كون المترجم

عند ما يترجم لشخص يذكر في بعض الأحيان جوانب عديدة من حياته الاجتماعية، كطريقة لبسه وطريقة أكله وتعامله مع الآخرين...

والملاحظ أن هذه الكتب اختص بعضها بالترجمة للقضاة ككتاب «قضاة قرطبة وعلماء إفريقية» للخشني القيرواني (توفي عام 361هـ)، وبعضها اختص في الترجمة فقط لأعيان مذهب مالك، مثل كتاب ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك للقاضي عياض (توفي عام 544هـ) وبعضها يتضمن تراجم لعلماء الأندلس عامة، ككتاب «تاريخ علماء الأندلس» لابن الفرضي (توفي عام 403هـ) وكتاب الصلة لابن بشكوال (توفي عام 494هـ).

أما كتب الطبقات فيأتي في مقدمتها كتاب «طبقات النحويين واللغويين» لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي (توفي عام 379هـ).

وأما كتب الأنساب فيأتي في مقدمتها كتاب «جمهرة أنساب العرب» لابن حزم الأندلسي (توفي عام 456هـ)، يتضمن هذا الكتاب إشارات مهمة حول البنية القبلية للمجتمع الأندلسي ومعلومات طيبة عن التوزيع الجغرافي للقبائل العربية والبربرية وكذلك بعض الأسر المولدية كبني قيس وبني عمروس وبني شبراط.

ومن كتب الأنساب أيضا كتاب «مفاخر البربر» لمؤلف مجهول (عاش في القرن السابع الهجري)، يتضمن معلومات طيبة عن الوضعية الاجتماعية للبربر في الأندلس؛ وهي معلومات نقلها عن ابن حزم، لكنه عمل على ترتيبها وتنظيمها بعد أن كانت مبعثرة في كتاب «جمهرة أنساب العرب».

وكتاب «ذكر مشاهير أهل فاس في القديم» لمؤرخ مجهول ويتضمن معلومات مهمة حول المهن والأعمال التي زاولها سكان الأندلس.

3 - كتب الجغرافيا والرحلات

تعد كتب الجغرافيا والرحلات مجالا خصبا لرصد الظواهر الاجتماعية وتتبع انتقالها وتطورها،ومن اهمها:

- كتاب «البلدان» لليعقوبي (توفي عام 284هـ)، الذي زار معظم الأقاليم الإسلامية ومنها الأندلس فقدم معلومات مهمة عن العناصر والأجناس التي كان يتكون منها المجتمع الأندلسي.

- كتاب «المسالك والممالك» لابن خرداذبة (توفي عام 300 هـ)، الذي يتضمن مادة طيبة حول الأنشطة الاقتصادية التي كان يزاولها اليهود، إضافة إلى اهتمامه بوصف بعض المدن الأندلسية وبعض جوانب الحياة الاجتماعية.

- كتاب «مختصر كتاب البلدان» لابن الفقيه (توفي في أوائل القرن الرابع الهجري)، الذي يتضمن إشارات مهمة لا يمكن الاستغناء عنها حول وضعية بعض عناصر المجتمع الأندلسي، خاصة العبيد والصقالبة رغم أن مؤلف الكتاب لم يزر الأندلس. وتأتي أهمية هذه الكتب الثلاث في كونها قد غطت جزءا من الفترة المدروسة.

وثمة مصدر آخر، وهو نص قيم للمؤرخ الأندلسي أحمد الرازي (توفي عام 344هـ)، يتضمن معلومات عن جغرافية الأندلس وصيرورة الظواهر الاجتماعية.

- كتاب «يومية قرطبة» لعريب بن سعيد المعاصر للحكم المستنصر ويتضمن معلومات دقيقة عن بعض المأكولات والمشروبات والملابس الخاصة بكل فصل من فصول السنة ومعلومات أخرى عن الأعياد العجمية في الأندلس.

- كتاب «صورة الأرض» لابن حوقل (توفي عام 367 هـ) يقدم معلومات مهمة عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية في الأندلس، رغم أن مؤلفه من المتحاملين على الأندلس وأهلها، إضافة إلى كونه لم يعش في الفترة المروسة.

- كتاب «جغرافية الأندلس وأوربا» لأبي عبيد البكري (توفي عام 487هـ) وتأتي أهمية هذا الكتاب فيما تتضمنه من إشارات عن الحياة الاجتماعية في الأندلس وفي كونه أصبح مرجعا للعديد من الجغرافيين بعده، منهم: أبو عبد الله بن محمد الإدريسي (توفي عام 560 هـ)، صاحب كتاب «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» ومحمد بن عبد المنعم الحميري (توفي عام 727هـ)، صاحب كتاب «الروض المعطار في خبر الأقطار».

- كتاب «فرحة الأنفس» لابن غالب (توفي في القرن السادس الهجري) وقد نقل عن الرازي وأضاف أشياء جديدة تتعلق بالناحية العمرانية والفلاحية وخاصة المناطق التي نزل بها الجند الوافد من المشرق.

4- كتب الفقه والحسبة والنوازل

تعتبر كتب الأحكام الفقهية من الكتب التي تناولت جوانب مهمة من الحياة الاجتماعية تتمثل في المعاملات وكذلك بعض الظواهر الاجتماعية كالطقوس الجنائزية ومعلومات عن الألبسة. ومن بين هذه الكتب: كتاب «الواضحة في السنن والفقه» لعبد الملك بن حبيب السلمي (توفي عام 238 هـ)، كتاب «البدع والنهي عنها» لمحمد بن وضاح القرطبي (توفي عام 286 هـ) وكتابي «الحوادث والبدع» و«سراج الملوك» لمحمد بن الوليد الطرطوشي (توفي عام 520 هـ).

وتعد كتب الحسبة أيضا من الكتب التي سلطت الضوء على بعض

الجوانب الاجتماعية منها: كتاب «أحكام السوق» ليحيى بن عمر (توفي عام 284 هـ) وكتاب «رسالة في القضاء والحسبة» لابن عبدون (توفي عام 530 هـ)، فهما يتضمنان مادة طيبة حول بعض مظاهر الحياة الاجتماعية، كالأنشطة اليومية، الاختلاط بين الجنسين والاحتكار في الأسواق.

أما كتب الفتاوي والنوازل، فهي من الكتب التي لا يمكن للباحث في موضوع اجتماعي إغفالها، لأنها تنقل كثيرا من مظاهر الحياة الاجتماعية بصورة مدققة وواضحة، خاصة في مجال المعاملات كالخصومات وبيع وشرب المحرمات والعلاقة بين المسلمين والذميين، ومن بين هذه الكتب مخطوط «الأحكام الكبرى» لابن الأصبغ عيسى محمد بن أحمد القرطبي (توفي عام 520هـ) وكتاب «المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل افريقية والأندلس والمغرب» لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (توفي عام 914 هـ).

5- كتب الأدب والأمثال الشعبية

لا يمكن لأي بحث في الحياة الاجتماعية إغفال المصنفات الأدبية، فهي مجال خصب لأنها تتضمن نصوصا تعنى بوصف جوانب من الحياة الاجتماعية والتغني والتمثل بها. والأهم من ذلك أنها لا تكتفي بتصوير أحوال وتصرفات الإنسان الأندلسي الظاهرة، بل نجدها تغوص في أعماق هذا الإنسان فتصور لنا أحاسيسه، عواطفه، مكنوناته وطريقة تصوره للأشياء.

ومن أهم كتب الاداب والامثال المعتمدة في هذه الدراسة:

- كتاب «ديوان ابن عبد ربه» (توفي عام 323 هـ)، الذي يتضمن

معلومات مهمة عن الحياة الاجتماعية في الأندلس، كالأزياء والمأكل والمشرب.

- كتاب «البديع في وصف الربيع» لأبي الوليد الحميري الإشبيلي.

- كتاب «زهر الآداب» لإبراهيم بن علي الحصري القيرواني (توفي عام 453 هـ).

- كتاب «طوق الحمامة» لابن حزم والذي يعد بحق أهم مصدر صور أحاسيس وعواطف الإنسان الأندلسي.

كما لا يمكنني إنكار المعلومات المهمة التي أمدني بها كتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة» للسان الدين بن الخطيب (توفي عام 776 هـ)،فهو يتطرق لأحوال أهل الأندلس وعوائدهم في الدين والملبس والمأكل ويصور حالتهم النفسية والاجتماعية.

6-كتب الطب والصيدلة

أهمها: كتاب «العلاج بالأغذية والأعشاب في بلاد المغرب» لعبد الملك بن حبيب، كتاب أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة والطبيخ في المغرب والأندلس في عصر الموحدين لمؤرخ مجهول (عاش في القرن السابع الهجري) وكتاب «حديقة الأزهار في ماهية العشب والعقار» لأبي القاسم بن محمد بن إبراهيم الغساني الشهير بالوزير الأندلسي (توفي عام 1019 هـ).

7- خصائص ومميزات المصادر المعتمدة

تكمن أول ميزة تميزت بها هذه المصادر في أن الفترة التي عاش فيها

مؤلفوها تنحصر بين القرنين الثالث والحادي عشر الهجريين[1]. ومما لا شك فيه أن هذا الامتداد سيمكنني من رصد الظواهر الاجتماعية وتتبع تطورها، وبالتالي استخلاص ما ثبت وما تحول منها.

أما ثاني الخصائص فتكمن في تنوع موضوعات المصادر المعتمدة، فمنها ما هو تاريخي، ما هو جغرافي، أدبي، طبي ومنها ما هو فقهي، وهي خاصية تساعد على تشكيل تكامل بين هذه المصادر وأمر يتيح إمكانية الحصول على تعريفات للظواهر المدروسة في حقول معرفية مختلفة.

1- توجد نسخة منه بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم ق 838 وقد تم تحقيق بعض قطعه واحدة حققها التهامي الأزموري والقطع الأخرى حققها محمد عبد الوهاب خلاف، غير أن هذه التحقيقات لم تشمل مؤلف ابن سهل بأكمله.

القسم الأول:

الأطر التي تشكلت فيها الظواهر الاجتماعية في شبه جزيرة إيبيريا

كان الفتح الإسلامي لإسبانيا عام 92هـ/711م بقيادة طارق بن زياد وموسى بن نصير بداية لمد جسر التواصل البشري والحضاري بين العالم الإسلامي في المشرق وشمال إفريقيا والعالم المسيحي في إسبانيا وأوربا، كما شكل هذا الحدث انطلاقة لإرساء دعائم مجتمع مسلم في بلد أوربي يرتكز على مجموعة من الأطر والمقومات الضرورية التي تتطلبها نشأة المجتمعات، ومن هذه الأطر:

- الإطار التاريخي على اعتبار أن الفتح الإسلامي مثل حدا فاصلا بين الحكم القوطي لإسبانيا والحكم الإسلامي لها وقد ابتدأ من عام 92هـ/711م إلى عام 95هـ/714م، تاريخ عودة موسى بن نصير وطارق بن زياد إلى المشرق، ولو أن عمليات إخضاع إسبانيا استمرت بعد هذا التاريخ طيلة عهد الولاة، إذ تمت خلالها عملية الاستيطان وتعمير إسبانيا بالساكنة الجديدة.

- الإطار الجغرافي الذي تمثل في وجود أرض شاسعة الأطراف متنوعة التضاريس غنية بخيراتها البرية والبحرية وبمناخها المعتدل. ويبدو وكأن هذه الظروف الطبيعية استجابت إلى حد ما لمتطلبات الساكنة الجديدة التي تميزت بدورها بالاختلاف العرقي (بربر - عرب - سودان) وبالاختلاف البيئي، مما جعل العرب يميلون إلى سكنى السهول والبربر إلى سكنى الجبال، لكن مع مرور الزمن أخذت تتخلى كل فئة عن طباعها لتتكيف مع المجال الجديد الذي أصبح الإطار المؤثر في سلوكها ومواقفها.

- الإطار البشري الذي جسدته ساكنة تميزت على الدوام بطابع الحركية والتجديد بسبب الهجرات السكانية في اتجاهين معاكسين من الأندلس نحو المشرق والمغرب أو من المشرق نحو المغرب وأوربا، إضافة إلى مقدم الوفود المسيحية إلى القطر الأندلسي لأسباب عدة وانتقال الوفود الإسلامية إلى بعض الأقطار المسيحية بما في ذلك بلاد الغال. هذه الدينامية التي امتازت بها الساكنة الأندلسية أدت إلى تنوع بشري مهم (عرب، بربر، سودان، يهود، إسبان وصقالبة) أدى بدوره إلى إثراء الثقافة والتراث الأندلسي.

تكون في الأندلس بعد سنة 92 هجرية مجتمع فريد من نوعه تشكل في ضوء الأطر السالف ذكرها، وقد ضم الانتماءات الإثنية والدينية التي تبنت الثقافة العربية الإسلامية. دون أن تفقد بعض هذه العناصر عقيدتها وهويتها اللغوية والثقافية، فأصبح المجتمع الأندلسي في ضوء هذا التنوع يتبنى ظواهر اجتماعية ذات صبغة مزدوجة تستمد مادتها ومكوناتها من البيئة السائدة ومن المؤثرات الثقافية والحضارية الآتية من المشرق والمغرب والتي ساهم في تكريسها القرب الجغرافي والتاريخ المشترك بين أقاليم ضفتي البحر الأبيض المتوسط.

الفصل الأول

الإطار التاريخي

مما لا شك فيه أن الحديث عن المجتمع الأندلسي وعن الظواهر الاجتماعية التي ظهرت فيه خلال الفترة الممتدة من عام 92 هـ إلى عام 316 هـ لا يتأتى دون القيام باستعراض سريع للسياق التاريخي الذي تشكل فيه هذا المجتمع، التطرق لعمليات ومراحل الفتح الإسلامي لإسبانيا والحديث عن العناصر التي ساهمت في هذه الفتوحات والتي أصبحت فيما بعد منخرطة في التشكلة الاجتماعية الأندلسية، لها دور مهم في تفعيل ظواهرها الاجتماعية إلى جانب العناصر المحلية.

أولا: عمليات الفتح ونشر الإسلام بالأندلس

لم يكن الفتح الإسلامي لإسبانيا حدثا تاريخيا مستقلا، بل كان استمرارا ونتيجة حتمية لحركة الفتوح التي ابتدأها الخلفاء الراشدون بفتح العراق ومصر والشام[1] ولتلك التي قادها بعدهم خلفاء بني أمية، خاصة عبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك بهدف تصفية الإمبراطورية البيزنطية المناوئة للإسلام.

1- عبد الواحد ذنون طه، دراسات أندلسية (المجموعة الأولى)، منشورات مكتبة بسالم بغداد، 1987، ص. 13.

وكان المغرب في ذلك الوقت ولاية تابعة لها فاستطاعت الفتوحات الإسلامية أن تقتحم مدائن الروم وخراسان ووصلت إلى أجزاء مهمة من الشمال الإفريقي الممتد إلى حدود طنجة[1]. وبالتالي كان افتتاح إسبانيا ضرورة استراتيجية وتحقيقا للحلم العربي الرامي إلى غزو الإمبراطورية البيزنطية من ناحية الغرب[2].

1- التخطيط لفتح إسبانيا

بعد أن تم لموسى بن نصير فتح بلاد المغرب واستتب له الأمر بها عقد لعياش بن أخيل على مراكب إفريقية، فتوجه بها إلى صقلية حيث أصاب مدينة يقال لها سرقسطة فغنم جميع ما بها ورجع سالما[3]، ثم جمع موسى بن نصير رهائن المصامدة مع رهائن البربر الذين جلبهم من

1- مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، 1981، ص.ص. 13-14 وما بعدها، ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج.س. كولان وا.ليفي بروفنسال، دار الثقافة، لبنان، 1983، ج.1، ص. 42.

2- أبو عبيد الله البكري، جغرافية الأندلس وأوروبا، تحقيق عبد الرحمان علي الحجي، دار الإرشاد بيروت، 1968، ص. 130. ومحمد عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، مطابع هيدرلبرغ، بيروت، 1984، ص. 33، والمقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1997، م.1، ص.277.

3- ابن عذاري، البيان...، ج.1، ص. 42.

إفريقية والمغرب وجعلهم بطنجة وولى عليهم مولاه طارقا[1].

بعد ذلك انتقلت أنظاره إلى سبتة وكان عليها حاكم شجاع يسمى يليان فقاتله موسى بن نصير، غير أنه لم يتمكن منه لأنه ألفى عنده عددا كثيرا وشهد منه استبسالا كبيرا في الدفاع عن بلاده وحرمه فقفل راجعا إلى طنجة[2]، لكن هذا العدو سرعان ما تحول إلى يد مساعدة للمسلمين في فتوحاتهم بإسبانيا وذلك بدافع الانتقام لشرفه كما تذكر بعض الروايات[3].

1- ابن عذاري، نفس المصدر، ج.1 ص. 42، مؤرخ مجهول، نص جديد عن الفتح العربي للمغرب، تحقيق ليفي بروفنسال، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، العدد.2 مدريد، 1954، ص. 224.

2- مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة، ص. 15، المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 230.

3- تختلف الروايات حول الأسباب الممهدة لفتح الأندلس، لكن ترجعها عموما إلى وازع الانتقام الشخصي، وتكاد تجمع على أن الذي حبب لطارق دخول الأندلس هو حاكم لإسبانيا يدعى يوليان. لكنها تختلف في البلد الذي= =كان يحكمه. فمنها من تذكر أنه كان حاكما لسبتة (انظر رواية عبد الرحمان بن عبد الله بن عبد الحكم، فتوح إفريقية والأندلس، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، دار الكتاب اللبناني، 1964، ص. 7، ومؤرخ مجهول، أخبار مجموعة ص. 15 وعبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، دار الكتاب الدار البيضاء، 1978، ص. 20 أما ابن القوطية فيذكر أنه كان تاجرا من تجار العجم واسمه يليان، حيث يقول: «أنه كان يختلف من الأندلس إلى بلاد البربر (...) ويجلب إلى لذريق عتاق الخيل والبزاة من ذلك الجانب فتوفيت زوجة التاجر، وتركت له ابنة جميلة، فأمره لوذريق بالتوجه إلى

ولا شك أن هذا الفعل يشكل اللبنة الأولى في صرح التواصل بين العناصر المسلمة والعناصر المسيحية خلال هذه الفترة. وقد كان هذا التواصل في بادئ الأمر عبارة عن اتصالات جرت بين يليان وطارق بن زياد هدفها ترغيبه في الأندلس وإخباره بمكامن الضعف فيها، فكتب طارق بن زياد بذلك إلى موسى بن نصير[1] فقام هذا الأخير بدوره بمكاتبة الوليد بن عبد الملك ليستشيره فيما دعاه إليه يليان، فكتب إليه أن يختبرها بالسرايا حتى لا يغرر بالمسلمين في بحر شديد الأهوال، فرد عليه موسى بن نصير: «إنه ليس ببحر وإنما هو خليج، يصف صفة ما خلفه للناظر»[2] فكتب إليه يحثه باختبارها بالسرايا[3].

وتفيد بعض الروايات أن موسى بن نصير أرسل في رمضان عام 91

العدوة فاعتذر له بوفاة زوجته، وأنه ليس له أحد يترك ابنته معه فأمر بإدخالها القصر، فوقعت عين لذريق عليها فاستحسن بها فنالها فأعلمت أباها بذلك عن قدومه، فقال للذريق إني تركت خيلا وبزاة لم تر مثلهما فاذن لي في التوجه فيها وبعث معه المال، وقصد طارق بن زياد فرغبه في الأندلس وذكر له شرفها وضعف أهلها وأنهم ليسوا أهل شجاعة (أنظر ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، دار المعارف، بيروت، 1994، ص.ص. 76-77.

1- ابن القوطية، المصدر نفسه، ص. 77. (يذكر صاحب كتاب أخبار مجموعة، ص. 16، وابن عذاري، البيان...، ج.2، ص.ص 4-5، وابن الكردبوس قطعة من كتاب الاكتفاء في أخبار الخلفاء، تحقيق أحمد مختار العيادي منشورات صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، م. 13، مدريد 1965-1966 ص. 44 أن يوليان اتصل بموسى بن نصير مباشرة).

2- مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة...، ص.16.

3- مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة...، ص. 16. ابن عذاري، البيان...، ج.2 ص. 5.

هـ رجلا من البربر يسمى طريفا ويكنى أبا زرعة صحبة مائة فارس وأربعمائة رجل في أربعة مراكب، فنزل في ساحل البحر بالأندلس وهو المعروف اليوم بجزيرة طريف كناية على اسمه فأغار منها على الجزيرة الخضراء فأصاب مالا وسبيا كثيرا[1].

وفي رجب عام 92هـ قاد طارق حملة إلى الأندلس قوامها اثني عشر ألف رجل معظمهم من البربر[2].

2 - الأندلس فضاء يتلقى الإسلام

تعد عملية نزول المسلمين على الشاطئ الإسباني حدثا تاريخيا مهما لا تكاد تخلو المصادر العربية من معلومات حوله. وتتفق فيما بينها حول العبور البحري للجيوش الإسلامية إلى إسبانيا عبر المضيق بمساعدة يوليان[3]، غير أن الاختلاف الحاصل فيما بينها كان حول المراكب التي تم بواسطتها نقل الجيش الإسلامي فهناك روايات تذكر بأن المراكب

1- مؤرخ مجهول أخبار مجموعة...، ص.ص -16 17 وابن عذاري البيان المغرب...، ج.2، ص. 5.

2- مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة...، ص.17، ابن عذاري، البيان...، ج.2، ص.6، خليفة بن خياط، تاريخ خليفة ابن الخياط، تحقيق أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض، 1985، ص.304، محمد بن علي بن محمد بن الشباط، قطعة في وصف الأندلس وصقلية من كتاب صلة السمط وسمة المرط، تحقيق أحمد مختار العبادي، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، م. 14، مدريد، 1967-1968، ص. 106.

3- مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة...، ص.17، ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2 ص.6.

المستعملة في هذه العملية كانت من صنع المسلمين[1] وهناك روايات أخرى تذكر بأنها كانت لتجار من الروم[2].

وقد استبعد أحمد المختار العبادي أن يفوض القادة العرب لشخص أجنبي أمر نقل الجيش الإسلامي، خاصة وأنهم كانوا شديدي الحرص على أرواح الناس، بل وقدم لنا دلائل تدل على أن السفن كانت من صنع إسلامي[3]. في حين يقدم ذنون طه رؤيا ومقاربة أخرى للموضوع فهو يرى أن السبب في إبحار طارق من سبتة وليس من طنجة واستخدامه لسفن تجارية تعود إلى يوليان، رغم تملكه لسفنه الحربية الخاصة، كان يدخل في إطار تكتيك عسكري هدف من خلاله أن تتم عمليات الإنزال في سرية تامة[4].

أما فيما يتعلق بعملية الإنـزال فقد أجمعت المصادر العربية على أنها كانت بجبل على شط البحر سمي فيما بعد بجبل طارق نسبة إلى طارق بن زياد، تم ذلك في يوم الاثنين الخامس من رجب عام 92 هـ[5].

1- عبد الرحمان بن عبد الله بن عبد الحكم، فتوح إفريقية والأندلس، ص. 73، ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 6.

2- مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة...، ص.17 المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 231.

3- أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية، 1978. ص.ص. 57-58.

4- عبد الواحد ذنون طه، مرجع سابق، ص. 23.

5- ابن عذارى، نفس المصدر، ج، 2، ص. 6، (يذكر المقري تاريخا آخر، وهو السبت من شعبان عام 92 هـ. انظر نفح الطيب...، م.1، ص. 231).

واستخدم المسلمون في عملية الإنـزال المجاديف وبراديع الخيول، التي ألقيت على الصخور لتفادي خطرها. وبهذه الطريقة المحكمة تمكنوا من مباغتة القوات الحارسة للمضيق وألحقوا بها الهزيمة[1]، وقد عبر عن هذه المباغتة ملكا من ملوكهم اسمه تدمير في كتاب له إلى لذريق يخبره أنه وقع بأرضهم قوم لا يدري من أهل الأرض هم، أم من أهل السماء[2].

بعد نجاح هذه العملية أقام طارق قاعدتين عسكريتين إحداهما بالجزيرة الخضراء لسهولة اتصالها بإسبانيا[3] والأخرى بمدينة طريف التي سميت باسم طريف بن مالك النخعي، ثم أداروا الأسوار عليهما[4] بعد ذلك أخذا يستعدان لملاقاة جيوش القوط ونشر الإسلام بأرض إسبانيا.

وفي شهر رمضان عام 93 هـ وصل موسى بن نصير إلى الأندلس في جيش قوامه ثمانية ألف فارس معظمهم من العرب[5] فاحتل الجزيرة

1- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 6.

2- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 146، المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 240.

3- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 233.

4- ابن عذاري، البيان المغرب..، ج.2، ص.9، المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 933.

5- ابن القوطية، تاريخ الأندلس، ص. 186، مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة، ص. 24. (أما ابن عذاري فيذكر أن عدد جيوشه 10 آلاف)، أنظر ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 13.

الخضراء ثم توجه في فتوحاته طريقا مخالفا للطريق الذي سلكه طارق[1]، (انظر خريطة رقم 1) واستولى على مدن لم يستول عليها طارق، منها: قرمونة، إشبيلية وماردة[2]. وبالتالي تم توسيع مجال انتشار الإسلام في الأندلس، بل ذكرت بعض المصادر أن موسى بن نصير عبر جبال البرتات في أقصى الشمال وتوغل في فرنسا[3] وكان هدفه وحلمه أن يخترق ما بقي له من بلاد إفرنجة ويقتحم الأرض الكبيرة حتى يصل إلى الشام[4].

بعد هذه الفتوحات التي حققها القائدان قررا العودة إلى دمشق استجابة لأمر الخليفة الوليد بن عبد الملك وكان ذلك عام 95هـ. وقد تحمل مسؤولية توسيع رقعة الإسلام بعدهما مجموعة من الولاة أولهم عبد العزيز بن موسى بن نصير[5].

1- مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة...، ص. 24.

2- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 186، مجهول، أخبار مجموعة...، ص، ص. 24 - 25 وما بعدها. ابن عذاري، البيان المغرب...، ص. ص.13 - 14 وما بعدها. المقري، نفح الطيب...، م.1، ص، ص.269 - 270.

3- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. ص. 16- 17. المقري، نفح الطيب...، م.1، ص.ص. 272 - 274.

4- المقري، نفح الطيب...، م. 1، ص. 277.

5- عبد الرحمان بن عبد الله بن عبدالحكم، فتوح إفريقية والأندلس، ص. 81. ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 156. مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة، ص. 27، ابن عذاري، البيان المغرب...، ج .2، ص. 23.

ثانيا: عصر الولاة
(٩٥هـ/٧١٤م -١٣٨هـ/٧٥٦م)

بعد رحيل موسى بن نصير وطارق بن زياد إلى دمشق ترك موسى ابنه عبد العزيز واليا على الأندلس. وقد اتخذ إشبيلية عاصمة له، فضبط أمورها وسد ثغورها[1] كما افتتح المدائن وارتبط بكل ناحية بمعاهدة مختلفة، منها المعاهدة التي أبرمها مع تدمير حاكم شرق الأندلس ونصها كالتالي:

«بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من عبد العزيز بن موسى لتدمير بن غندرين إذ نزل على العلم أن له عهد الله وميثاقه وما بعث به أنبياءه ورسله، وأن له ذمة الله عز وجل وذمة محمد ﷺ ألا يقدم له وألا يؤخر لأحد من أصحابه بسوء، وأن لا يسبون ولا يفرق بينهم وبين نسائهم وأولادهم، ولا يقتلون، ولا تحرق كنائسهم، ولا يكرهون على دينهم، وأن صلحهم على سبع مدائن: أريولة، وមولة، ولورقة، وبلنتله، ولقنت، وإيه، وإلش، وأنه لا يدع حفظ العهد، ولا يحل ما انعقد، ويصحح الذي فرضناه عليه وألزمناه أمره، ولا يتكتمنا خبرا علمه، وأن عليه وعلى أصحابه غرم الجزية، من ذلك على كل حر: دينار، وأربعة أمداد من قمح، وأربعة أمداد من شعير، وأربعة أقساط خل، وقسطا عسل، وقسط زيت، وعلى كل عبد نصف هذا»[2].

1- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 23.

2- أحمد بن أنس العذري، نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع المسالك، معهد الدراسات

تتضمن هذه المعاهدة الأسس التي قامت عليها العلاقة بين المسلمين والمسيحيين وتعتبر مظهرا من مظاهر التسامح الذي نهجه المسلمون تجاه أهل إسبانيا، خاصة في هذا الوقت المبكر من تاريخ المسلمين في الأندلس.

امتدت ولاية عبد العزيز بن موسى بن نصير سنة وعشرة أشهر حسب رواية ابن عذاري[1] وبعد وفاته تعاقب على حكم الأندلس حوالي عشرين واليا وهم كما يلي:

أيوب بن حبيب اللخمي، ابن أخت موسى بن نصير، دامت ولايته ستة أشهر حسب بعض الروايات[2].

الحر بن عبد الرحمن الثقفي، هو الذي نقل الإمارة من إشبيلية إلى قرطبة ودامت ولايته سنتين وثمانية أشهر حسب رواية ابن عذاري[3].

السمح بن مالك الخولاني، تولى الحكم في شهر رمضان عام مائة هجرية، دامت ولايته سنتين وأربعة أشهر وقيل ثمانية أشهر وقيل ثلاث سنين[4].

الإسلامية، مدريد، 1965، ص. 5.ابن عذاري، البيان المغرب،ج.2، ص. 24.

Joaquin Vallvé, «España en siglo VIII : Ejército y sociedad», Al-Andalus, vol.XLIII, F.1, 1978, p.p. 89 - 90.

1- مؤرخ مجهول، فتح الأندلس، ص. 44. ابن عذاري، البيان...، ج.2، ص. 25.

2- ابن عذاري البيان المغرب...، ج.2، ص. 24.

3- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 26. يذكر مؤرخ مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ج.1، ص. 101 أن ولايته دامت سنتين وسبعة أشهر.

4- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 26.

عبد الرحمن بن عبد الله الغافقي، تولى الحكم عام 102هـ/721م[1].

عنبسة بن سحيم الكلبي حكم أربعة أعوام (من عام 103هـو107هـ)، وقد استشهد جنوب فرنسا[2].

عذرة بن عبد الله الفهري، تولى الحكم عام 107هـ، دامت ولايته شهرين[3].

يحيى بن سلمة الكلبي، دامت ولايته سنتين وستة أشهر[4].

حذيفة بن الأحوص القيسي، دامت ولايته ستة أشهر أو أكثر[5].

عثمان بن أبي نسعة الخثعمي، دامت ولايته خمسة أشهر؛ أو ستة[6].

الهيثم بن عبيد الكناني، كانت ولايته عشرة أشهر[7].

محمد بن عبد الله الأشجعي، دامت ولايته شهرين[8].

عبد الرحمن بن عبد الله الغافقي، ولايته الثانية دامت سنتين وثمانية

1- مؤرخ مجهول، فتح الأندلس، ص. 47 يذكر ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 27 أن ولايته دامت أربعة سنين وثمانية أشهر.

2- ابن عذاري البيان المغرب...، ج.2، ص. 27.

3- المصدر نفسه، ص. 27.

4- المصدر نفسه، ص. 27. مؤرخ مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ج.1، ص. 101.

5- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 28. يذكر ابن حبيب، كتاب التاريخ، ص. 150. ومؤرخ مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ج.1، ص. 101. أربعة أشهر.

6- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 28.

7- المصدر نفسه، ص. 28.

8- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج. 2، ص. 28.

أشهر استشهد في غالة سنة 114هـ[1].

عبد الملك بن قطن الفهري، دامت ولايته سنتين حسب رواية ابن عذاري[2].

عقبة بن الحجاج السلولي، كانت ولايته خمسة أعوام وشهرين حسب بعض الروايات[3].

عبد الملك بن قطن الفهري، دامت ولايته الثانية سنة وشهرا[4].

بلج بن بشر بن عياض القشيري، كانت ولايته اثني عشر شهرا[5].

ثعلبة بن سلامة العاملي، دامت ولايته عشرة أشهر[6].

أبو الخطار حسام بن ضرار الكلبي، دامت ولايته حسب رواية ابن عذاري سنتين؛ وقيل تسعة أشهر؛ وقيل ثلاث سنين[7].

ثوابة بن سلامة الجذامي، دامت ولايته حسب رواية ابن عذاري سنتين[8].

1- المصدر نفسه، ص. 28.

2- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 28.

3- عبد الملك بن حبيب، كتاب التاريخ، ص. 150. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 29. مؤرخ مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ج.1، ص. 101.

4- مؤرخ مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ج.1، ص. 101.

5- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 32.

6- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 33.

7- ابن عذاري، المصدر نفسه، ص. 34.

8- المصدر نفسه، ص. 35. يذكر مؤرخ مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ص. 102 سنتين وشهرين.

عبد الرحمن بن كثير اللخمي، تولى الحكم أوائل عام 129هـ ودامت ولايته بضعة أشهر[1].

يوسف عبد الرحمان الفهري، دامت ولايته، حسب رواية ابن عذاري، تسع سنين[2]وقد انتهت ولايته عند وصول عبد الرحمن الداخل إلى الأندلس عام 138هـ/755م ليدشن عهدا جديدا وهو عهد الإمارة.

عمل هؤلاء الولاة كل حسب مدة حكمه على ضبط أمور الأندلس وسد ثغورها كما افتتحوا مدائن في غالة واستشهد بعضهم خلال عمليات الفتح هذه، منهم السمح ابن مالك الخولاني[3] وعنبسة بن سحيم الكلبي[4] وعبد الرحمن بن عبد الله الغافقي الذي انهزم جيشه هزيمة كبرى في بلاط الشهداء بالقرب من بواتييه[5] وعقبة بن الحجاج السلولي، الذي

1- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 35.

2- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج. 2، ص. 37.

3- المصدر نفسه، ص. 26.

4- مؤرخ مجهول، فتح الأندلس، ص. 47.

5- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 28. يعطي بعض الباحثين تفسيرات وأسبابا لهزيمة المسلمين في موقعة بلاط الشهداء فعبد العزيز فيلالي يرى أن السبب في هذه الهزيمة يعود إلى النقاط الآتية:

=- مناخ الإقليم ووعورة مسالكه وجهل المسلمين بدروبه وشعابه.

=- شدة مقاومة السكان المحليين.

- عدم وجود قواعد إسلامية في الإقليم تمون الجيش.

- وأهم العوامل هي تفرق كلمة المسلمين.

انظر: عبد العزيز فلالي، المظاهر الكبرى في عصر الولاة ببلاد الأندلس، دار

استشهد سنة 123هـ[1].

وأهم ما يمكن استنتاجه بالنسبة لموضوع بحثنا هو أن هذه الفترة مثلت لبنة أساسية في إعادة تشكيل المجتمع الأندلسي ليصبح أكثر انسجاما مع العناصر الجديدة التي أصبح يضمها، لذلك اعتبرت هذه الفترة فترة تأسيسية في كل المجالات فخلالها نشأت البنيات الإدارية والسياسية التي عهدها الفاتحون في الشام. وقد أبانت دراسة محمد مواك أن نقل أمويي الأندلس عن أمويي الشام لا يحتمل أي شك، وأوضحت أن عملية النقل استمرت إلى غاية حكم عبد الرحمن الثاني[2]، حيث سيعمل هذا الأخير بعد ذلك على اقتباس النظم العباسية[3].

وخلال هذه الفترة تمت عملية توزيع الأراضي على العناصر الجديدة

المعارف، تونس،1991، ص. 118.أما عبادة كحيلة فيرى أن سبب هذه الهزيمة هو أن الفتوح الإسلامية كانت قد وصلت إلى غايتها، ولم تعد هناك قوة دفع جديدة، كما أن المسلمين ابتعدوا عن مركز الدعم بالمشرق. ويضيف أن العرب كانوا قلة بين جنود أغلبهم من البربر. انظر: أبوا أدهم عبادة بن عبد الرحمان رضا كحيلة، القطوف الدواني في التاريخ الإسباني، دار الكتب المصرية، مصر، 1998، ص. 61.

1- المصدر نفسه، ص. 29.

2- Mohamed Meouak, « Notes historiques sur l'administration centrale, les charges et le recrutement des fonctionnaires dans l'Espagne musulmane (2ème/ XIIIème-4ème/ Xème siècles) », Hesperis-Tamuda, vol.XXX, Fasc.1, 1992, p. 10.

3- Ibid, p. 11.

التي دخلت الأندلس وليون والأشتريس[1] .فقد استقر العرب على طول المدن التي فتحها موسى بن نصير كإشبيلة، ماردة، لبلة[2]، سرقسطة، وشقة، لاردة وطركونة وفي نواحي متفرقة بأقصى الشمال والشمال الغربي[3]، أما البربر فاستقروا على طول الطريق التي سلكتها حملة طارق[4].

ثالثا: عصر الإمارة (١٣٨-٣١٦هـ/٧٥٥-٩٢٩م)

تبتدئ فترة الإمارة عند وصول عبد الرحمن بن معاوية عام 138هـ/755م إلى حكم الأندلس، بعد فراره من سيوف العباسيين بالمشرق[5] وتأسيسه لدولة مركزية قوية إلى حد ما بعدما قضى ثلاثة وثلاثين عاما في كفاح مستمر ضد العناصر والفرق المعارضة لحكمه أمثال يوسف الفهري والصميل بن حاتم وخلفائهما الذين حاولوا الحفاظ

1- منى حسن محمود، المسلمون في الأندلس وعلاقتهم بالفرنجة، دار الفكر العربي، 1986، ص. 20.

2- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 186. مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة، ص.ص. 24-25. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص.ص. 13-14 وما بعدها، المقري، نفح الطيب...، م.1، ص.ص. 272-274.

3- ابن القوطية، مصدر سابق، ص.ص. 152-153.

4- المقري، نفح الطيب...،م.1،ص.276.

5- مؤرخ مجهول، فتح الأندلس، ص. 90.

على سلطتهم بالأندلس[1]، إضافة إلى بعض الثورات التي قادتها بعض العناصر الموالية للدولة العباسية عام 146هـ[2] وثورات البربر ضد السلطة[3] ومعارضة أحد أولاد أخيه، المسمى بالمغيرة بن الوليد بن معاوية، لحكمه عام 169هـ[4].

حاول عبد الرحمان الداخل الحفاظ على القالب الشامي في تنظيم بلاد الأندلس[5] وجعل منها بلدا منفتحا على المؤثرات الآتية من المشرق. وتتجلى مظاهر هذا التأثير في جلب المغروسات الموجودة بالشام إلى منية قصره من ذلك الرمان السفري الذي جلبه سفر بن عبيد الكلاعي من بلاد الشام واستوسع الناس في غراسته بالأندلس[6]، وفي عهده تم قطع الدعاء لأبي جعفر المنصور[7].

1- مؤرخ مجهول، فتح الأندلس، ص. 97-98. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص.ص. 48-57.

2- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 51. يذكر ابن عذاري أنه دعا إلى طاعة جعفر المنصور ونشر الأعلام السود.

3- المصدر نفسه، ص. 54.

4- المصدر نفسه، ص. 57.

5- Mohamed Meouak, Notes historiques sur l'administration central, les charges et le recrutement des fonctionnaires dans l'Espagne musulmane (2ème/ XIIIème-4ème/ Xème siècles), p. 10.

6- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 467.

Ibn al Awam, Le livre de l'agriculture, traduit de l'arabe par J.J Clément mullet, Tunisie, bousalama, t.1, p. 253.

7- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 48.

تولى حكم الأندلس بعد عبد الرحمن الداخل مجموعة من الأمراء منهم :

- **الأمير هشام الرضا (172-180هـ / 789-796م)**[1].
- **الأمير الحكم الربضي (180-206هـ/796-822م)**[2].
- **الأمير عبد الرحمان الثاني الأوسط (206-238هـ/ 522-852م**[3].
- **الأمير محمد بن عبد الرحمان (238-273هـ/852-886م)**[4].
- **الأمير المندر بن محمد (273-275هـ/ 886-888م)**[5].
- **الأمير عبد الله بن محمد (275-300هـ/888-912م)**[6].

تحمل هـؤلاء الأمـراء مسؤولية ضبط أمـور الدولة الناشئة وحفظ أراضيها وسد ثغورها وتحقيق الإستقرار والأمن داخلها؛ لذلك تفرقت جهودهم على عدة جبهات.

ففي الداخل حاول هؤلاء إخماد الثورات حيث استطاع هشام الرضا القضاء على ثورة أخيه سليمان[7] وثورتين يمنيتين اندلعتا في نواحي

1- مؤرخ مجهول، فتح الأندلس، ص. 111.

2- مؤرخ مجهول، فتح الأندس، ص. 113. ابن عذاري، البيان...، ج. 2، ص. 68.

3- مؤرخ مجهول، فتح الأندلس، ص. 113. ابن عذاري، المصدر نفسه، ج.2، ص. 81.

4- مؤرخ مجهول، فتح الأندلس، ص. 113.

5- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 113.

6- المصدر نفسه، ص. 120.

7- مؤرخ مجهول، فتح الأندلس، ص. 112.

طرطوشة[1] وسرقسطة[2] وثورة البربر بتاكرنا عام 178هـ[3]، أما الحكم بن هشام فقد واجه ثورات أعمامه سليمان وعبد الله اللذان حاولا انتزاع الملك منه[4]، ولو أن أخطر الثورات التي واجهها هي ثورة المولدين في طليطلية وقرطبة[5]. في حين واجه عبد الرحمن الثاني الثورة المندلعة بين مضر واليمن بتدمير[6] وثورة بتاكرنا عام 211هـ بزعامة طوريل[7].

أما الفترة الممتدة من (238-300هـ/852-512م) فقد شهدت اضطرابات سياسية كبيرة كان لها من دون شك تأثير على الأوضاع الاجتماعية بشكل عام. وبما أن استعراضها يتطلب وقفة مطولة، فقد ارتأيت تلخيصها في الجدول المثبت في الصفحات الموالية والذي نقلته عن أحد الباحثين[8].

1- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 62.

2- نفسه، ص. 63.

3- نفسه، ص. 64. بخصوص هذه الثورة انظر: حمدي عبد المنعم محمد حسين، ثورات البربر في الأندلس في عصر الإمارة الأموية (138-312هـ/756-928م)، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1993، ص. 29.

4- نفسه، ص. 70.

5- نفسه، ص.ص. 74-75.

6- نفسه، ص.ص. 81.

7- نفسه، ص. 83.

8- محمد بن إبراهيم أبا الخيل، الأندلس في الربع الأخير من القرن الثالث الهجري 275-300هـ/888-912م (دراسة في التاريخ السياسي)، مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، 1995، ص.ص. 439-440.

جدول يوضح أغلبية المتمردين على الإمارة الأموية في الربع الأخير من القرن الثالث الهجري

الكورة	المتمردون ومراكز تمردهم في الكورة أو المقاطعة			
	المتمردون من المولدين		المتمردون من العرب	
	الاسم	المركز	الاسم	المركز
إشبيلية			بنو حجاج بنو خلدون	إشبيلية (الحاضرة)
أكشونبة	بك بن يحيى	شنتمرية		
إلبيرة	سعيد بن مستنة	باغة	سعيد بن جودي سوار بن حمدون محمد بن أضحى	غرناطة غرناطة حصن الحمّة
باجة	عبد الملك ابن أبي الجواد	باجة (الحاضرة)		
تاكرنّا				
تدمير	ديسم بن إسحاق	مرسية		
الثغر الأعلى	محمد بن عبد الملك محمد بن لُب القسوي	وشقة المناطق الغربية من الثغر	محمد بن عبد الرحمن التجيبي	سرقسطة

الكورة	المتمردون من المولدين		المتمردون من العرب	
	الاسم	المركز	الاسم	المركز
جيّان	خير بن شاكر سعيد بن هذيل عبد الله بن الشالية	حصن شُودر حصن المنتلون جبل شمنتان	إسحاق بن إبراهيم	حصن منتيشة
رية	عمر بن حفصون	حصن ببشتر		
شدونة			سليمان بن محمد بن عبد الملك	شريش
شنت برية				
لبلة			عثمان بن عمرون	لبلة (الحاضرة)
ماردة	عبد الرحمن الجليقي	بطليوس		

الكورة	المتمردون من البربر		المتمردون من الموالي	
	الاسم	المركز	الاسم	المركز
إشبيلية				
أكشونبة				
إلبيرة	خليل بن مهلب سعيد بن مهلب	حصن قرديرة حصن اشبر غيرة	عبد الوهاب ابن جرج	حصن بكور
باجة				
تاكرنّا			عوسج بن الخليع	حصن قنيط
تدمير				
الثغر الأعلى				
جيّان	عمر بن مُضم	جيّان الحاضرة		
رية				
شدونة	عبد الكريم ابن إلياس	قلعة ورد	طالب بن مولود منذر بن إبراهيم	حصن أقوط مدينة بني السليم

شنت برية	الفتح بن موسى المطرف بن موسى موسى بن ذي النون يحيى بن موسى	حصن أقليش حصن وبذة شنت برية (الحاضرة) حصن ولمة		
لبلة				
ماردة	زعال بن يعيش محمد بن تاجيت	حصن أم جعفر ماردة (الحاضرة)		

الجدول مأخوذ عن محمد بن إبراهيم أبا الخيل، الأندلس في الربع الأخير من القرن الثالث الهجري 275-300هـ/888-912م (دراسة في التاريخ السياسي)، مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض،1995، ص.ص.439-440.

وخارجيا انصب اهتمام الأمراء على توجيه حملات عسكرية وإرسال الصوائف والحملات العسكرية إلى جليقية وماردة[1]، وفي أحيان أخرى

1- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 64-72-73.

كانت توجه حملات عسكرية لحماية الثغور الأندلسية، كما حدث خلال عهد الأمير عبد الرحمان الثاني عندما دخل المجوس إلى إشبيلية عام 230هـ[1].

وعلى العموم تعتبر فترة الولاة والإمارة فترة حاسمة في تاريخ الأندلس الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، إذ خلالها سيعاد تشكيل المجتمع الإسباني بكل بنياته حتى ينسجم مع الوضع الجديد، لذلك كان من الطبيعي جدا أن تظهر بعض النزاعات والصراعات بين عناصر هذا المجتمع وهي صراعات وليدة التواصل الأولي بين عناصر بشرية مختلفة الاتجاهات والأديان والأعراف، ولم تكن لتقضي على العلاقات بين عناصر هذا المجتمع لأن ضرورات الحياة اليومية كانت تقتضي التعامل بين مختلف تلك العناصر.

1- ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج.1،ص. 49. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 87.

الفصل الثاني

الإطار البشري

نقصد بالإطار البشري التشكيلة الاجتماعية التي كانت مؤلفة من عدة عناصر ساهمت في تبني وتفعيل الظواهر الاجتماعية في الأندلس.

فقد تألف المجتمع الأندلسي خلال الفترة الممتدة من عام 92هـ إلى 316هـ من عناصر مختلفة كما أشرنا إلى ذلك سابقا، وبالتالي فإن الحديث عن الإطار البشري الذي تشكلت فيه الظواهر الاجتماعية لا يتأتى دون الحديث عن العناصر الطارئة على المجتمع الإسباني وهي العناصر التي ساهمت في عمليات الفتح ونشر الإسلام في إسبانيا، إضافة إلى عناصر أخرى وفدت إلى الأندلس في فترات ما بعد الفتح، ثم الحديث عن العناصر المحلية التي اختلط بها الفاتحون، كما يدفعنا ذلك أيضا إلى الحديث عن العناصر الحديثة الظهور في المجتمع الأندلسي والتي جاء ظهورها نتيجة اعتناق النصارى للإسلام وهي العناصر التي عرفت بالمسالمة والمولدين.

أولا: العناصر التي ساهمت في عمليات الفتح ونشر الإسلام بالأندلس

يتبين من خلال ما أوردناه في الفصل الأول من هذا البحث أن الفتوحات الإسلامية في إسبانيا تمت خلال حملتين رئيسيتين هما حملة طارق بن زياد عام 92هـ وحملة موسى بن نصير عام 93هـ، وتشكلت معظم عناصرهما من البربر والعرب.

1- حملة طارق بن زياد

كانت حملة طارق بن زياد تضم عناصر عرقية مختلفة من البربر والعرب والسودان وأتباع يوليان.

1-1- البربر

بعد انتشار الإسلام واللغة العربية في شمال إفريقيا استطاع البربر أن يفهموا تعاليم القرآن فتمرسوا بآدابه العالية وتعاليمه السامية، وأصبحوا من أكبر دعاته والمجاهدين في سبيله[1]، فكان لهم الأثر الطيب في فتح الأندلس وتدعيم الوجود الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية.

كانت نسبة البربر في حملة طارق تفوق نسبة العرب، حيث بلغ عددهم حسب بعض الروايات عشرة آلاف بربري معظمهم من قبائل البتر والبرانس[2]، ومن البربر الذين أخذهم موسى بن نصير من إفريقية والمغرب وأسكنهم مدينة طنجة، حيث ترك معهم عشرة رجال يعلمونهم القرآن وشرائع الإسلام[3].

1- مجهول، أخبار مجموعة....، ص.15 ابن عذاري، البيان المغرب....، ج.1، ص. 43، عبد الله كنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1975، ج1، ص. 47.

2- ابن عبد الله بن عبدالحكم، فتوح إفريقية والأندلس، ص. 71، عن التقسيم القبلي لهؤلاء البربر أنظر:

Isidro delas cagigas. Minorias etnico – religiosas de la edad media Espanola los mozarabes. Madrid. consejo superior de investigaciones cientificas. 1947. t.1. p. 52.

3- ابن عذاري، البيان المغرب....، ج.1، ص. 42.

وبعد انتصار طارق بن زياد في معركة شذونة التحقت عناصر أخرى من البربر بحملته[1]، فاستقرت في المناطق السهلة من البلاد واختلط بعضها الآخر بجيوش طارق ورافقته في بقية فتوحه[2].

1-2 العرب

كانت نسبة العرب في هذه الحملة قليلة، وقد أوردت بعض الروايات أن عددهم لم يتجاوز ستة عشر رجلا[3]. وكان عبد الملك بن عامر المعافري الجد الأعلى للمنصور بن أبي عامر من أشهر القادة العرب الذين ساهموا في هذه الحملة، وكان له أثر جميل في فتح الأندلس على حد تعبير ابن الأبار[4].

1-3 السودان

ضمت حملة طارق أيضا عناصر سودانية، يفترض أنها جلبت من السوس الأقصى أثناء حملات موسى بن نصير وطارق بن زياد على هذه الناحية[5]. ويذكر أحد الباحثين أن عددهم بلغ حوالي سبعمائة

1- المقري، نفح الطيب......، م.1، ص. 259.

2- عبد الواحد ذنون طه، دراسات أندلسية، ص. 31.

3- ابن عبد الله بن الحكم، فتوح إفريقية والأندلس، ص. 71.

4- ابن الآبار، الحلة السيراء، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، دار النشر للجامعيين، بيروت، 1962، ص. 282، ابن عذاري، البيان المغرب...، ج2.، ص. 256.

5- عبد الرحمان بن عبد الله بن عبدالحكم، فتوح إفريقية والأندلس، ص. 71. مؤرخ مجهول، فتح الأندلس، ص..1. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.1، ص. 42.

فارس[1]. وقد أظهروا استبسالا وحماسا كبيرا أثناء الفتوحات الإسلامية في إسبانيا. ومن الطرائف التي أوردها المؤرخون عنهم ما ذكره المشاركون في هذه الحملة؛ ذلك بأن مغيثا عندما فتح قرطبة حاصر حاكمها بالكنيسة ثلاثة أشهر، فعندما طال به الانتظار كلف أسودا من عبيدة اسمه رباح بالكمون في جنان إلى جانب الكنيسة لعله يظفر له بعلج يخبره بأمر المحاصرين، لكن ضعف عقله وتهوره جعله يصعد إلى شجرة ليجني ما يأكله، فرآه أهل الكنيسة، وقبضوا عليه وحسبوا أنه مصبوغ أو مطلي ببعض الأشياء التي تسود البشرة، فجردوه من الملابس وأدنوه إلى قناة يأتي عبرها الماء وأخذوا في غسله وتدليكه بالحبال الحرش حتى أدموه، فاستغاثهم وأشار إليهم بأن ذلك السواد من خلق الله، ففهموا إشارته وكفوا عن غسله[2].

4-1 أتباع يوليان

هناك عنصر آخر شارك في حملة طارق بن زياد على إسبانيا ويتمثل في أتباع يوليان، وقد ساهم هذا العنصر بشكل فعال في تزويد المسلمين بالمعلومات التي تتعلق بالطرق والحصون وبعورات البلاد[3]، وأطلقت عليهم النصوص المصدرية اسم العلوج الأدلاء[4].

1- عبد الواحد ذنون طه، دراسات أندلسية، ص.ص. 31-32.

2- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 262.

3- مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة...، ص.ص، 17-19. مؤرخ مجهول، فتح الأندلس،ص. 20. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص.2.

4- مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة، ص. 24.

2- حملة موسى بن نصير

تألفت حملة موسى بن نصير من ثمانية عشر ألف فارس حسب بعض الروايات[1]وكان معظم هؤلاء الداخلين من القبائل اليمنية والقيسية وموالي بني أمية[2]، إضافة إلى العناصر البربرية الموالية لموسى بن نصير[3].

وكان العرب يتكونون من قريش ووجوه الناس والتابعين، فمن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم المنيذر الإفريقي، ومن التابعين حنش بن عبد الله بن عمرو بن حنظلة بن نمر بن قنان بن ثعلبة بن ثامر النسائي، وهو الذي أسس المسجد الجامع بسرقسطة، ومنهم حيوة بن رجاء التميمي وعلي بن رباح اللخمي وأبو عبد الرحمان بن عبد الله بن يزيد الحدلي وعياض بن عقبة الفهري وموسى بن نصير بن عبد الرحمان بن زيد[4].

1- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 186. مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة ....، ص. 24.

- Pierre Guichard. La Espana musulmana al – Andalus omeya siglo VIII –XI. Madrid. Ediciones temas de Hoy. S.A T.H. 1995. P.16

2- ابن عبد الله بن عبدالحكم، فتوح إفريقية والأندلس، ص.76.

3- نفسه، ص. 76.

4- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 186، البكري، جغرافية الأندلس وأوروبا، ص.ص. 131 – 132 وما بعدها المقري، نفح الطيب...، م.1، ص.ص. 277- 278.

ثانيا: مراحل استقرار الفاتحين في الأندلس

بعد استكمال عملية الفتح واستتباب الأمـر للمسلمين بالأندلس اتخذوها موطنا لهم، واستقروا بأراضيها إلى جانب السكان المحليين. وقد أدى ذلك إلى تنوع في التركيب الإثني والطائفي للمجتمع الأندلسي، حيث أصبح بالإمكان التمييز فيه بين أربع مجموعات إثنية-دينية كبرى هي: العناصر العربية، العناصر البربرية والعناصر المسيحية المحلية والعناصر اليهودية بالإضافة إلى العناصر المسلمة الجديدة في المجتمع الأندلسي.

1-العناصر العربية

دخل العرب إلى الأندلس على شكل أفواج متتابعة اصطلح المؤرخون على تسمية كل دفعة منها بطلعة أو طالعة[1]. وكانت أول طالعة دخلت منهم الأندلس هي طالعة موسى بن نصير، لأن الجيش القادم مع طارق كان معظمه من البربر[2]، لذلك لا يمكن أن نسمي هذه النسبة الداخلة مع طارق بطالعة طارق.

1-1 طالعة موسى بن نصير

دخلت هذه الطالعة الأندلس عام 93هـ وكانت تتكون حسب بعض

1- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 83، مؤرخ مجهول، فتح الأندلس، ص. 44، أحمد مختار العبادي، صورة من حياة الحرب والجهاد في الأندلس، منشأة المعارف الإسكندرية 2000، ص. 50.

2- مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة...، ص. 17 .ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص.6.

الروايات من ثمانية عشر ألف فارس[1] من وجوه العرب والموالي وعرفاء البربر[2]، واستقرت عناصرها على طول المدن التي فتحوها، كقرمونة، اشبيلية، ماردة، لبلة[3]، سرقسطة، وشقة، لاردة وطركونة وفي نواحي متفرقة في أقصى الشمال والشمال الغربي[4]، وقد اعتبروا أنفسهم أهل البلد فأطلقوا عليهم اسم البلديين، وبهذا الاسم عرفوا في الرسوم والخطوط والإقطاعات[5].

2-1 طالعة الحر بن عبد الرحمان بن عثمان الثقفي

دخلت هذه الطالعة الأندلس عام 98هـ بقيادة الحر بن عبد الرحمان الذي وجهه محمد بن يزيد والي إفرقية عاملا على الأندلس، وكانت

1- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 146. مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة...، ص. 24.

2- ابن عبد الله بن عبدالحكم، فتوح إفريقية والأندلس، ص. 7، أحمد مختار العبادي، صور من حياة الحرب والجهاد في الأندلس، ص. 50.

3- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 185. مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة، ص.ص. 24-25 وما بعدها. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص.ص. 13-14 وما بعدها، نفح الطيب...، م.1، ص.ص. 296-270 وما بعدها.

4- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 44 ابن عذاري، البيان المغرب...، ج 2، ص.ص. 16-17 المقري، نفح الطيب...م.1، ص.ص. 272-274.

5- مؤرخ مجهول، فتح الأندلس، ص. 57. لسان الدين بن الخطيب، اللمحة البدرية في الدولة النصرية، بدون محقق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978، ص. 26 .ابن الخطيب الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، دار الكتاب المصري، 1973، م.1، ص.ص.102-103.

حسب بعض الروايات تتكون من أربعمائة رجل من وجوه إفريقية، استقروا بقرطبة بعد أن نقل الحر الإمارة من اشبيلية إليها[1]. ويذكر حسين مؤنس أن أغلبهم كانوا من قبائل اليمن، لأن معظم عرب إفريقية كانوا من اليمن[2].

3-1 طالعة بلج بن بشر القشيري

تعد طالعة بلج من أهم الطوالع بعد طالعة موسى بن نصير، وكان دخولها إلى الأندلس عام 123 هـ[3]، وتنتمي معظم عناصرها إلى بلاد الشام، وعددهم ثمانمائة آلاف رجل[4] وقد اتصفوا بالشجاعة والعز والشهامة[5].

دخلت هذه الطالعة الأندلس بسبب إخفاق عناصرها في القضاء على ثورة البربر بشمال إفريقية ومعاناتها من الحصار الذي ضرب عليها بسبتة[6]، فوجدت في استغاثة عبد الملك بن قطن والي الأندلس بها

1- مؤرخ مجهول، فتح الأندلس، ص. 44. ابن عذاري، البيان المغرب....، ج.2. ص. 25.

2- حسين مؤنس، فجر الأندلس، دار السعودية، جدة، 1975، ص. 356.

3- ابن عذاري، البيان المغرب...،ج.2، ص. 31.

4- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 82.

5- لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة...، م.1،ص.ص. 102-103.

6- مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة...، ص.42، مجهول، فتح الأندلس، ص. 57. الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، تحقيق روحية عبد الرحمان السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص. 159. ابن عذاري، البيان

للقضاء على ثورة البربر المندلعة في الأندلس فرصة لتحسين أوضاعها. ويعد دخول هذه الطالعة الأندلس بداية لتاريخ حزين سادت فيه العداوة والشحناء بين الشامين[1] والبلديين، الذين كرهوا أن يزاحمهم الداخلون الجدد ويقاسمونهم خيرات البلد، فطالبوهم بالخروج من بلدهم، فكان ذلك سببا في النزاع الدامي والطويل بين اليمنيين والمضريين أو الكلبيين والعدنانيين[2]. وقد بلغ الصراع ذروته في معركة أقوه برطورة عام 124هـ بين جيش أمية وقطن ابني عبد الملك بن قطن، وقوامه مائة ألف من العرب القدماء والمحدثين، وبين جيش بلج وعدد أفراده أقل من خمس عدد الجيش الأول، فاقتتلوا قتالا شديدا وكان الانتصار للشاميين[3].

استمر الصراع بين الطرفين إلى أن عبر أبو الخطار بن ضرار الكلبي إلى الأندلس عام 125 هـ[4] في طالعة أخرى من الشاميين تضم ثلاثين

المغرب...، ج.2، ص.ص.31-32.

E.LEVI – Provençal. Histoire de l'Espagne musulmane de la conquêt à la chûte de califat de Cordoue. t.1. p.p . 3233-

1- أطلق على عناصر هذه الطالعة اسم الشاميين لأن معظمهم كانوا من الشام. انظر لسان الدين بن الخطيب، اللمحة البدرية، بدون، ص. 26.

2-هنري بيريس، الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، ترجمة الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، ص.ص. 230-231.

3- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 82. مجهول، أخبار مجموعة...، ص. 46. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 33.

4- مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة...، ص. 48. مؤرخ مجهول، فتح الأندلس، ص. 58. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 33.

رجلا[1]. استطاع هذا الوالي الجديد أن يوفق بين الفريقين المتنازعين، فقام بتوزيع الشاميين على أراضي أهل الذمة وأقطعهم ثلث أموالهم، فأنزل جند حمص في إشبيلية وجند أهل فلسطين في شذونة وأهل مصر بباجة والبعض منهم بتدمير[2]. (انظر خريطة رقم 2) وبهذا التقسيم انطفأت نار الفتنة، لكن لفترة قصيرة، إذ سرعان ما تطورت الأمور إلى حروب بين اليمنية والقيسية بعدما كانت حروبا بين الشاميين والبلديين؛ فكانت هذه الحروب استمرارية للحروب التي عرفها المشرق بين هاتين العصبتين[3]. وقد استمر الصراع بين هاتين العصبيتين بعد أن دخل عبد الرحمان بن معاوية إلى الأندلس عام 138هـ حيث أحياها من جديد في قرطبة[4].

وعلى العموم تعد هذه الطوالع أهم العناصر العربية التي دخلت إلى

1- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 83.

2- ابن القوطية، المصدر السابق، ص. 84. مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة...، ص. 149. ابن الآبار، الحلة السيراء، ص. 214. لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة، م.1، ص. 34.

E.LEVI – Provençal. histoire de l'Espagne musulmane de la conquêt à la chût de califat de Cordoue. t.1. p.p . 3233-.

3- E-LEVI – Provençal. histoire de l'Espagne musulmane de la conquêt et l'émirat. Hispano – unaiyade. t.1. p 82.

4- أحمد مختار العبادي، صورة من حياة الحرب والجهاد في الأندلس، ص. 51، مصطفى أبو ضيف أحمد، القبائل العربية في الأندلس حتى سقوط الخلافة الأموية (91-42/710-1031)، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1983، ص.ص.106-107.

الأندلس في السنوات التي تلت الفتح. أما العناصر الداخلة خلال عصر الإمارة فهي قليلة جدا نذكر منها تلك التي دخلت في عهد عبد الرحمان بن معاوية وجل المنتمين إليها من أشراف بني أمية ومواليهم، ومن بينهم عبد الملك بن عمر بن مروان وجزي بن عبد العزيز بن مروان معهما أولادهما وبناتهما[1].

وقد ساهمت هذه الهجرات المتتالية في إعادة تشكيل خريطة توزيع العرب في الأندلس، إذ استقر الكنانيون والوقشيون والأنصار في طليطلة واستقر بنو زهرة وبنو قيس بن غيلان وبنو عبادو الباجي واللخميون في اشبيلية، وفي أريولة استقر بنو هذيل بن مدركة، وفي وادي آش بنو أسد بن ربيعة، وفي بلنسية بنو بكر بن هوازن، وفي غرناطة بنو جودي من هوازن وبنو القلعي من أزد وبنو عطية بن ربيعة وبنو أضحى من همدان وبنو عبد السلام من خولان وبنو الحمر من سعد بن عبادة، وفي قرطبة بنو سراج من مذحج وبنو حمديس من تغلب وبنو الأصبح من كهلان والخضرميون وبنو جهور من تغلب وفي شقورة بنو غافق[2] إلخ. فكان المجتمع العربي بالأندلس من الفتح إلى نهاية عصر الإمارة نموذجا مصغرا للمجتمع العربي في المشرق والمغرب، إذ أن أفراده انتظموا على شكل قبائل وأفخاذ

1- مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة...، ص.87.

2- عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة، دار النهضة العربية، بيروت،1981، ص.ص. 121-122.

المقري، نفح الطيب...، م.1، ص.ص. 290-291.

وبطون[1]، فنقلوا إلى المجتمع الأندلسي عصبياتهم وتحالفاتهم القبلية وأثروا بذلك في باقي المكونات الإثنية لهذا المجال الجغرافي.

ويعتبر بيير كيشارد أبرز باحث اهتم بهذا الموضوع، حيث يقول في هذا الشأن: «إن الروابط الحقيقية في ذلك المجتمع ذات صبغة إثنية، إذ اتخذت الأصناف المختلفة في الأندلس دلالتها اعتمادا على أصولها العرقية: العرب والبربر والأهالي واليهود والصقالبة وكثيرا ما نجد أن الشرائح الإثنية وليس الأفراد، هي التي تشكل محرك الأحداث، فإن بربر المنطقة الفلانية ومولدي المدينة الفلانية والعرب في منطقة عسكرية معينة أو من قبائل معينة كالقسيين أو اليمنيين، هم الذين يتصدرون الأحداث ويتزعمون الثورات»[2]. واستمر هذا التنظيم القبلي بالأندلس إلى عهد المنصور بن أبي عامر الذي عمل على تشتيت القبائل وقطع التحامها وتعصبها في الاعتزاز بالأنساب[3].

هكذا انتهى تاريخ الصراع المرير بين العصبيات بعد انصهار المجتمع الأندلسي واندماجه، وقد عبر عن هذه الوضعية الجديدة ابن خلدون بقوله: «إن الأندلس ليس بدار عصائب ولا قبائل»[4].

1- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 293.

E.LEVI – Provençal. histoire de l'Espagne musulmane de la conquêt à la chût de califat de Cordoue. t.1. p.p6162-..

2- Pierre Guichard. structures sociales.... p.197.

3- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 193

4- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد الوافي، دار نهضة مصر، القاهرة، بدون، القسم الثاني، ص. 463.

2- العناصر البربرية

كانت هجرات القبائل البربرية إلى الأندلس أشد كثافة من هجرات القبائل العربية، ويرجع ذلك إلى قرب منازلها في العدوة من شبه الجزيرة الإيبيرية وإلى تحمسها لنشر الإسلام، هذا إضافة إلى رغبتها في الاستقرار بتلك البقعة الجديدة التي كانت تتسم بالخصب والرطوبة وجمال الطبيعة. فكانت أول مجموعة دخلت الأندلس هي «طالعة» طارق بن زياد عام 92هـ التي حققت نصرها الكبير في معركة واد لكة، وكان عدد عناصر هذه الطالعة حسب بعض الروايات اثنا عشر ألف رجل أغلبهم من البربر، ولم يشكل العرب ضمنها إلا نسبة قليلة[1].

أما الطالعة الثانية فقد دخلت الأندلس مباشرة بعد سماعها خبر النصر الذي حققه طارق وبكثرة الغنائم. ويتبين من خلال عبارة وردت عند المقري في كتابه «نفح الطيب» أن عددهم كان كبيرا جدا حيث يقول: «وتسامع الناس من أهل العدوة بالفتح على طارق بالأندلس وسعة المغانم فيها، فأقبلوا نحوه من كل وجه، وخرقوا البحْر على كل ما قدروا عليه من مركب وقشر، فلحقوا بطارق»[2].

أما الطالعة الثالثة فقد دخلت مع موسى ابن نصير عام 92هـ، لكن

1- مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة...، ص. 18. أبو إسحاق إبراهيم بن القاسم الرقيق القيرواني، تاريخ إفريقية والمغرب، تحقيق عبد الله علي الزيدان وعز الدين موسى، دار الغرب الإسلامي، بدون، ص.41. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 6.

2- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص.259.

عدد أفرادها كان قليلا مقارنة مع عدد العرب[1]. ودخلت عناصر أخرى من البربر مع بلج بن بشر. وكانت القبائل العربية الداخلة إلى الأندلس تنقسم إلى بتر وبرانس، فينسب البعض البرانس إلى حمير والبتر إلى قيس غيلان[2] وإن كان النسابون العرب لا يذكرون لقيس غيلان ابنا اسمه بر أصلا[3].

أما منازل البربر في الأندلس فكانت على طول الطريق التي سلكتها حملة طارق. ويعبر عن ذلك المقري بقوله: «وكان العرب والبربر كلما مر قوم منهم بموضع استحسنوه حطوا به ونزلوه قاطنين، فاتسع نطاق الإسلام بأرض الأندلس»[4].

لقد تأثر البربر بالثقافة الإسلامية العربية فأصبحوا بدورهم فاعلين فيها؛ حيث نبغ الكثير منهم في الأمور الفقهية والأدبية، فمن بين رجالهم المشهورين في الأندلس خلال عصر الولاة والإمارة: يحي بن يحي بن أبي عيسى كثير بن وسلال الذي دخل أبوه يحي بن وسلال الأندلس مع ابن

1- ابن عبد الحكم، فتوح إفريقية والأندلس، ص. 76. عبد الواحد ذنون طه، المرجع السابق، ص. 84.

2- ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحاذة، دار الفكر، بيروت، 1981، ج.6، ص.ص. 117-182.

3- مؤرخ مجهول، مفاخر البربر، ضمن كتاب ثلاث نصوص أندلسية التي حققها محمد يعلى، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد، 1997، ص. 245.

4- المقري، نفح الطيب...، م.1 ص.276.

أخيه نصر بن عيسى في جيش طارق وأسلم جدهم وسلال على يد يزيد بن عامر الليثي فأصبح من مواليه[1].

وكان يحي بن يحي هو الذي أدخل موطأ مالك إلى الأندلس وأسنده بعد زيادة بن عبد الرحمان، وقد توفي بقرطبة عام 234هـ[2]. ومنهم إلياس المغيلي آخر أعلام البربر اللذين دخلوا إلى الأندلس مع طارق[3]، ومنهم عباس بن فرناس الشاعر، مولى بني أمية، كان شاعرا وكيميائيا وفلكيا، وهو أول من استنبط صناعة الزجاج من الحجارة واشتهر بمحاولة الطيران، وقد توفي عام 271هـ[4].

هكذا استطاع البربر أن يحتلوا مكانة مهمة في الثقافة الأندلسية، غير أنهم لم يستطيعوا السيطرة على زمام الحكم بها في هذه الفترة، إذ ظل الحكم محتكرا من قبل العرب، لعل هذا ما دفع بعض الباحثين ومنهم حمدي عبد المنعم محمد حسين إلى توجيه انتقادات لتصرفات العرب تجاه البربر، حيث يقول: «ولم ينظر عرب الأندلس إلى بربرها نظرة الند

1- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق عبد القادر الصحراوي، مطبعة فضالة، المحمدية، 1982، ج.3، ص. 379.

2- ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، 1989، ج.2، ص.ص. 898- 900. ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص. 465. مؤرخ مجهول، مفاخر البربر...، ص. 202.

3- مؤرخ مجهول، مفاخر البربر...، ص. 203.

4- ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، 1978، ج.1 ص. 333.

للند، فقد استبد العرب دونهم بخيرات الأندلس وحرموهم منها، كما استبدوا بأمر الحكم وإدارة أمور البلاد، ولم يقف الأمر عند ذلك بل تعداه إلى سوء المعاملة والإهانة. فكان العرب يوقعون بهم أقسى العقوبات لأتفه الأسباب، فإذا جرأوا على الشكوى كان عقابهم أشد وأقسى»[1]، بل يذهب بعض الباحثين ومنهم عبد العزيز سالم إلى إرجاع سبب ثورات البربر ضد العرب إلى المعاملة الجافة التي تلقاها بربر الأندلس من العرب رغم تفوقهم العددي[2].

ومن أهم الثورات التي قادها البربر خلال هذه الفترة: الثورة التي اندلعت خلال حكم عبد الملك بن قطن وثورة سفيان بن عبد الواحد المكناسي عام 152هـ، الذي ادعى لنفسه النسب الفاطمي، فلم يتمكن عبد الرحمان الداخل من القضاء عليه إلا بعد ثمان سنوات[3]، وثورة بربرية أخرى بتاكرونا في عهد الأمير هشام، الذي استطاع إخمادها، لكن المدينة بقيت خالية قفرا سبع سنين[4]، إضافة إلى ثورات عام 183 و190هـ في عهد الحكم بن هشام[5].

على العموم يبقى تاريخ البربر بالأندلس تاريخا بطوليا لكونهم كانوا

1- حمدي عبد المنعم محمد حسين، ثورات البربر في الأندلس في عصر الإمارة الأموية (138هـ-316-هـ/756م-928-م)، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1933، ص.3.

2- عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، ص. 124.

3- مؤرخ مجهول،أخبار مجموعة...، ص.ص. 97-98. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 54.

4- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 64.

5- المرجع نفسه، ج. 2، ص. ص. 70-71 وما بعدها.

السباقين إلى فتح الأندلس ونشر الإسلام بها، إضافة إلى مساهمتهم الفعالة في الفتوحات التي قادها الولاة في غالة.

3-الموالي

لم يكن الموالي في الأندلس ينتمون إلى عرق واحد، بل كانوا من أجناس مختلفة، بعضهم من أصل فارسي، مثل بني جهور، والداخل من أجدادهم الوزير حسان بن مالك عام 113هـ[1] وكذلك بنو بريد ومنهم أبو زيد الذي سكن قرطبة وإليه ينسب الدرب بمقبرة جامع قرطبة، وكان يعرف بابن تارك الفرس، توفي عام 259هـ[2]، وبعضهم من أصل رومي، مثل بني بسيل مولى هشام بن عبد الملك الذي قدم الأندلس في عهد عبد الرحمان الداخل[3] وآخرون من أصل بربري، مثل البربر الذين سكنوا في المدور[4] وبنو فرج موالي بني مخزوم استقروا بمدينة الفرج[5]، ومنهم أيضا وانسوس المكناسي مولى سليمان بن عبد الملك وكان جده أصبغ رئيسا بماردة، وهو من رجالات القرن الثالث الهجري[6]، ومنهم

1- ابن الآبار، الحلة السيراء، ص. 201.

2- ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث القاهرة، 1972، ص. 469.

3- ابن الآبار، الحلة السيراء، ص.201.

4- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 49.

5- ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص. 246.

6- ابن الآبار، الحلة السيراء، ص. 246

موالي بني هشام وبني فهر بقرطبة[1]. وكانت فئة منهم من أصل عربي، وأشهرهم بنو عبدة حسان بن مالك وينتمون لكلب بن وبرة[2] وبنو شهيد بن أشجع وجدهم الوضاح بن رزاح، كان مع الضحاك بن قيس الفهري يوم مرج راهط عام 65هـ[3].

لقد دخل الموالي مع الحملات الأولى إلى الأندلس فاستقروا بها وأطلق عليهم اسم البلديين[4]. ودخل البعض الآخر منهم مع بلج بن بشر، وكان عددهم حسب بعض الإفادات حوالي ألف مولى[5]، كما يفترض أن عددا آخر منهم دخل مع الطالعة الثانية من الشاميين وهي طالعة أبي الخطار الكلبي[6].

أطلق العرب على العناصر الأولى التي دخلت الأندلس من الموالي اسم الموالي البلديين[7]. وكانوا يعتبرون أنفسهم تابعين للبيت الأموي، غير أنه في مرحلة لاحقة انضمت إليهم عناصر أخرى قادمة من المغرب، دخلت إحداها في عهد الحكم بن هشام والأخرى قدمت إلى الأندلس في عهد

1- حمدي عبد المنعم محمد حسين، ثورات البربر في الأندلس...، ص. 13.

2- الحميدي، جذوة المقتبس...، ص. 66.

3- المصدر نفسه، ص. 333.

4- ابن عبد الحكم، فتوح إفريقية والأندلس، ص.

5- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 82.

6- المصدر نفسه، ص. 83.

7- ابن حيان المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق محمود علي مكي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1973، ص. ص. 196-197.

عبد الرحمان الأوسط، وهم بنو عبد الوهاب بن عبد الرحمان بن رستم من تيهرت بالمغرب[1].

وكانت أغلب منازل الموالي بالأندلس في منطقتي إلبيرة وجيان وتاكرونا وفي مدينة فريش وخاصة في إقليم موالي موسى[2]، وكان زعيمهم في إلبيرة أبو عثمان بن خالد، وفي جيان كان زعيمهم يوسف بن بخث[3]، أما زعيمهم في تاكورنا فكان رجلا يدعى عبد الرحمان أو عبد الأعلى بن عوسجة[4].

إضافة إلى الموالي من أصول عربية وبربرية وفارسية وجدت في الأندلس مجموعة أخرى من الموالي من أصل محلي إسباني، اشتهر منهم قسي قومس الثغر أيام القوط، التحق عند فتح الأندلس بالمشرق فأسلم على يد الوليد بن عبد الملك، وأصبح بذلك ينتمي إلى ولائه. لهذا كان بنو قسي إذا وقعت العصبية بين المضرية واليمنية ينحازون إلى صف المضرية[5]، ومنهم أيضا بنو غومس وبنو غرسية وبنو بارون وبنو قارله وبنو مارتين وغيرهم، فلقد دخل أجداد هذه البيوتات أول الأمر في ولاء بني أمية في المشرق، ثم بعد ذلك انتقل ولاؤهم إلى بني أمية في

1- ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج.1، ص. 48.

2- ابن غالب، فرحة الأنفس...، ص. 290.

3- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج 2، ص. 45.

4- عبد الواحد ذنون طه، دراسات أندلسية...، ص. 76.

5- ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص.467.

الأندلس[1].

إضافة إلى العناصر المحلية وجدت في الأندلس عناصر من الموالي من أصول صقلبية، حيث كان الأمير أو الخليفة عندما يعتق العبيد يلحقهم في عداد الموالي، وكان يطلق عليهم لقب «الخلفاء» لكي يتميزوا عن غيرهم من الموالي، أي أنهم موالي الخلفاء[2].

أدت سياسة اصطفاء الموالي التي نهجها بنو أمية في الأندلس منذ بداية أمرهم إلى إثارة الضغينة في نفوس القبائل العربية والتي كثيرا ما عبرت عن استيائها بانضمامها إلى ثورات المولدين[3].

لقد كان للموالي بدورهم إسهامات كبرى في الحياة الثقافية، فاشتهر منهم: جودي بن عثمان النحوي العبسي، من أهل مورور رحل إلى المشرق فلقي الكسائي والفراء والرؤاسي وغيرهم، وهو أول من أدخل كتاب الكسائي إلى الأندلس، وله تأليف في النحو يدعى «الحجارة»، وقد توفي عام 198 هـ[4].

1- حسين مؤنس، فجر الأندلس، ص. 404، عبد الواحد ذنون طه، المرجع السابق، ص. 87.

2- أحمد فكري، قرطبة في العصر الإسلامي، ص، ص. 248- 249.

3- محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس عهد الفتنة الكبرى حتى نهاية عهد عبد الرحمان، العصر الأول، مطبعة مصر، القاهرة، 1952، ق. 1، ص. 35.

4- ابن الآبار التكملة لكتاب الصلة، مطبعة رخس، مدريد 1886، س. 1، ص. 8، انظر أيضا خوليان ريبيرا، التربية الإسلامية في الأندلس أصولهما المشرقية وتأثيراتها الغربية، ترجمة الظاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، ص.185.

ومنهم محمد بن خالد بن مرتنيل الأندلسي، مولى عبد الرحمان بن معاوية، توفي عام 220 هـ[1] ومحمد بن أحمد بن عبد العزيز بن عتبة بن حميد بن عتبة، منسوب إلى ولاء عتبة بن أبي سفيان، روى عن يحيى بن يحيى الليثي، وله رحلة إلى المشرق، ألف في الفقه كتبا كثيرة عرفت ب «العتبية»، توفي عام 255 هـ[2]. ومنهم مؤمن بن سعيد الشاعر، المتوفى عام 267 هـ[3] وأحمد بن محمد بن عبد ربه المتوفى عام 287 هـ، وهو صاحب كتاب «العقد الفريد»[4] ومحمد بن وضاح بن بزيغ المتوفى عام 87 هـ، أسهم مع ابن محل في جعل الأندلس دار حديث[5].

كما أنهم تقلدوا مناصب سياسية وإدارية مهمة في المجتمع الأندلسي كمنصب الوزارة[6] ومنصب القضاء[7] ومنصب صاحب الصلاة[8] ومنصب الولاة[9]، وكان هناك منصب آخر وهو منصب شيخ الموالي[10].

1- الحميدي، جذوة المقتبس، ص. 48.

2- الحميدي، نفس المصدر، ص. 36.

3- ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج. 1، ص. ص. 132-133.

4- ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص.465.

5- ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج .2، ص، ص. 650- 651، وما بعدها.

6- ابن حيان، المقتبس ...، تحقيق إسماعيل العربي، ص. 21.

7- الخشني، قضاة قرطبة...، ص. 101.

8- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 89.

9- العذري، نصوص عن الأندلس...، ص. 114.

10- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص.80.

ثالثا: العناصر المحلية التي اختلط بها الفاتحون في الأندلس

كان المجتمع الإسباني قبل الفتح الإسلامي لإسبانيا عام 92هـ يتكون من مجموعات اثنية متعددة استقرت بإسبانيا في فترات تاريخية مختلفة. وقد استطاع القوط في النهاية بسط نفوذهم على هذه المجموعات وكونوا لأنفسهم دولة قوطية كبيرة، كانت عند سقوط الإمبراطورية الرومانية عام 476هـ تشمل جنوبي بلاد غالة ومعظم أراضي شبه الجزيرة الإبيرية[1]، ومن أهم هذه العناصر:

1- **الإسبانو - رومانيون**: استقر الرومان بإسبانيا منذ القرن الثالث قبل الميلاد، وبالضبط عام 218 ق.م، وقد دام احتلالهم لها مدة طويلة تقرب من ستة قرون[2]، فكانت هذه المدة كافية لانتشار المؤثرات الحضارية الرومانية بها، إذ نقل الرومان معهم بعض قوانين وشرائع روما وساهموا في نشر اللغة اللاتينية التي تفرعت عنها اللغتان الإسبانية والبرتغالية[3]. وفي القرن الرابع للميلاد صارت النصرانية راسخة القواعد بين الإسبان مما سمح بعقد مجمع ديني مقدس عام 314هـ[4].

وبعد احتلال القوط لإسبانيا واستيلائهم على الحكم بها، بقيت

1- عبد المجيد نعنعي، تاريخ الدولة الأموية في الأندلس التاريخ السياسي، دار النهضة العربية، بيروت، بدون، ص. 16.

2- أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص. 27.

3- عبد المجيد نعنعي، تاريخ الدولة الأموي...، ص. 14.

4- المرجع نفسه، ص. 15.

عناصر رومانية بها واحتفظت بثلث أراضيها[1]. أما الأرستقراطية الرومانية القديمة فقد تحالفت مع القوط للمحافظة على امتيازاتها وثرواتها[2].

2 - **الجرمان:** استقبلت اسبانيا في أوائل القرن الخامس الميلادي هجرات القبائل الجرمانية وأهمها هجرة قبائل الفندال(Vandales) التي عبرت جبال البرتات شمال إسبانيا عام 409م[3] واستقرت في أراضي مقاطعة بيتيكا(Baetica) التي أصبحت تعرف باسم واندلوس وهي التسمية التي عربها المسلمون بعد ذلك إلى كلمة الأندلس[4].

فعند وصول القبائل الفندالية إلى إسبانيا عام 409م تبعتها قبائل جرمانية أخرى وهي قبائل السوفيين، التي حلت في مقاطعتي جليقية واستورياس في شمال غرب شبه الجزيرة الإيبيرية[5].

1- عبادة كحيلة، تاريخ النصارى في الأندلس، ص. 11.

2- عبد المجيد نعنعي، تاريخ الدولة الأموية...، ص. 19.

3- Don Manuel Danvila y collado. Poder civil de los arabes en Espana durante el periodo de su dominacion. Madrid. impresor de la real academia de la historia. 1906. p. 9.

4- أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص. 30.

5- عبد المجيد نعني، تاريخ الدولة الأموية...، ص. 16.

انظر أيضا:

Pierre Bonnassie. (le temps des wisigoths) in histoire des Espagnoles VI-XVII siècle. Paris. Armand colin. 1985. t. 1. p. 16.

وقد استطاعت هذه القبائل أن تقتسم المناطق المتوسطية إلى حدود عام 535م[1].

بعد قبائل الفندال والسويف استقرت في إسبانيا القبائل القوطية[2] وتم ذلك عبر مرحلتين: الهجرة الأولى كانت تضم عناصر ليس لها أهدافا استعمارية، وابتدأت في وسط القرن الخامس الميلادي، والثانية كانت ذات أهداف سياسية عسكرية[3]. فبعد سلسلة من الحروب التي خاضتها مع القبائل الفندالية التي سبقتها إلى إسبانيا، اضطر قائد الفندال جنسريك

يقسم اغناسيو أولغي (Ignacio Olagüe) القبائل الجرمانية إلى قسمين:

- قسم ينتمي إلى الجنوب وهم الأسترقوط (Ostrogoths)، الفندال (Vandales) والسويف (Suèves) والألن (Alains) .
- قسم ينتمي إلى الشمال وهم القوط. انظر كتابه:

Ignacio Olagüe. Histoire d'Espagne. Paris. Copyright by les Editions. 1957. p. 70.

1- Pierre Richée. Textes et documents d'histoire du moyen âge Vème-Xème siècle V° milieu VIII siècle. Paris. Société d'édition d'enseignement supérieur. 1972. p.p. 1920-.

2- يرى سعدون نصر الله أن القوط من نسل ماغوغ بن يافوت. في القديم كانوا يعرفون باسم اليسيين نسبة إلى الأراضي التي كانوا يسكنونها بالمشرق بين اليونان والفرس. سعدون نصر الله، تاريخ العرب السياسي، دار النهضة العربية، بيروت، 1998، ص. 13

3- Marie-claude Gerbet. L'Espagne au moyen Âge V°- XV° siècle. Paris Armand colin. 1992. P . 5.

عام 429م أن يهاجر مع قومه إلى شمال إفريقيا[1]، فاستطاع القوط بعد ذلك بسط سيادتهم على سكان إسبانيا المحليين وعلى القبائل الجرمانية التي سبقتهم إلى اسبانيا. بذلك أصبحت شبه الجزيرة الإيبيرية منذ مطلع القرن السادس للميلاد ولأول مرة في تاريخها تشكل وحدة سياسية تحت سيادة عنصر واحد بارز المعالم العرقية والقومية[2]، كما بدت لأول مرة ذات حدود جغرافية واضحة المعالم تحكم حكما مركزيا قويا[3]. ولقد أدرك القوط أن إمساكهم بزمام الأمر في إسبانيا لن يتم إلا بتخليهم عن المذهب الأريوسي واعتناقهم للمذهب الكاثوليكي الذي كان يتبناه سكان إسبانيا المحليين، وبالفعل اعتنق الملك ريكاردو (Recaredo) المذهب الكاثوليكي أثناء مجمع ديني مقدس عقد في طليطلة عام 589م، وأعلن خضوعه لسلطات البابا ودعا سائر أتباعه للعمل مثله[4].

وعلى الرغم من الإصلاحات التي قام بها بعض حكام القوط للإبقاء على سلطتهم فقد ظلت عدة نقائص تميز حكمهم وأهمها ما يلي:

- **أولا**: طبيعة النظام السياسي الذي أخضع له القوط سكان إسبانيا، وهو يرتكز إلى ملكية انتخابية[5]، حيث كان ملوك القوط ينتخبون من بين النبلاء، وكان هذا النظام من أسباب الفوضى العامة في إسبانيا، وقد

1- أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص.30.

2- عبد المجيد نعنعي، تاريخ الدولة الأموية...، ص. 16.

3- المرجع نفسه، ص. 16.

4- نفسه، ص.17.

5- المرجع نفسه، ص. 18.

حاول بعض الملوك الأخذ بمبدأ الوراثة[1].

- **ثانيا:** كان المجتمع الإسباني أيام القوط يشهد احتداما بين أفراده نظرا لانقسامه إلى طبقات متباينة:

فهناك الطبقة العليا التي كانت مكونة من الملك القوطي والنبلاء القوط والأرسقراطية الرومانية القديمة[2]. وقد حازت هذه الطبقة ضياعا شاسعة وآلت إليها ثلث الأراضي الرومانية في حين احتفظ الرومان بالثلث[3].

وهناك طبقة رجال الدين التي كانت تستمد من تدين الشعب الإسباني سلطانا روحيا لا حد له مارسته في توجيه التشريعات والقوانين بما كان يكفل لها الكثير من الامتيازات والنفوذ والقدرة على التدخل في الأمور العسكرية والسياسية[4]. وكان لرجال الدين حق الاشتراك في انتخاب الملك وحق الإعفاء من الضرائب على ممتلكاتهم العقارية[5].

وهناك الطبقة الوسطى التي كانت تضم عامة الناس من الحرفيين والتجار وبعض المزارعين الأحرار[6]، وكانت كثرتها تدل على رخاء

1- عبادة كحيلة، تاريخ النصارى في الأندلس، ص. 12.

2- أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص عبد المجيد نعنعي، تاريخ الدولة الأموية...، ص. 19.

3- عبادة كحيلة، تاريخ النصارى في الأندلس، ص. 11.

4- عبد المجيد نعنعي، تاريخ الدولة الأموية..، ص. 19.

5- أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص. 50.

6- عبد المجيد نعنعي، تاريخ الدولة الأموية...، ص 20.

المجتمع، وقلتها تدل على اختلاله[1]. ففي أواخر الدولة القوطية قل عدد هذه الطبقة وأصبحوا مثقلين بالضرائب وأوضاعهم سيئة[2].

وهناك الطبقة الدنيا التي كانت أكثر الطبقات عددا وأقلها حقوقا، وقد اشتغل أفرادها في مزارع النبلاء ورجال الدين، وكانوا مرتبطين بالأرض التي يشتغلون بها وينتقلون معها إذا بيعت أو انتقلت إلى ملكية شخص آخر[3].

وتجدر الإشارة إلى أن اليهود كانوا ينتمون إلى الطبقة الوسطى والدنيا وقد اشتغلوا بالأعمال المالية والحسابية في دواوين الحكومة، لكنهم كانوا مكروهين بسبب تعاطيهم للربا، وبسبب اختلاف عقيدتهم[4].

نتيجة للأوضاع السابق ذكرها أصبح الحكام القوط منذ أواخر القرن السابع للميلاد يعانون من الضعف والعجز عن حل المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتراكمة[5]. وقد انفجرت هذه الأوضاع بشكل نهائي، خاصة بعد وفاة الملك غيطشة واشتداد المنافسة بين النبلاء حول الحكم، فعمت البلاد أعمال التمرد والعصيان انتهت في الأخير بتعيين

1- أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص. 50.

2- أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص. 50.

3- أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص. 50. وللمزيد من المعلومات انظر:

Pierre Bonnassie. (Le temps des Wisigoths). in Histoire des Espagnols. t.1. p.p. 2526- et 27.

4- أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص. 50.

5- عبد المجيد نعنعي، تاريخ الدولة الأموية...، ص. 20.

لذريق (Rodrigue) حاكما عل قرطبة.

وقد أثار هذا الحدث السخط لدى الموالين للملك المتوفي وأبنائه، فهبوا يطالبون الملك أوقلة(Akhila)، الذي كان والده قد أخذ موافقة كبار الدولة النبلاء على جعله وليا للعهد[1].

وقد أدت الفتن والثورات أيام لذريق إلى تراجع عدد سكان إسبانيا القوطية، والذي كان عددهم يتراوح بين ثلاثة ملايين وعشرة ملايين من الأنفس في نهاية العصر القديم حسب تقدير خوسيه أولنديس[2]، كما أدت إلى استنزاف خزينة المملكة، الأمر الذي استدعى فرض المزيد من الضرائب ومصادرة بعض ثروات الكنيسة وممتلكاتها[3].

وعلى العموم كانت الظروف العامة بإسبانيا تتميز بالتمزق والانهيار، الأمر الذي سهل إلى حد ما عمليات فتح المسلمين لها. وكان عدد ملوك القوط الذين حكموا إسبانيا ستة عشر ملكا آخرهم لذريق[4] الذي لقي

1- عبد المجيد نعنعي، تاريخ الدولة الأموية...، ص. 21. انظر أيضا:

E.Lévi-Provençal. Histoire de l'Espagne musulmane de la conquête à la chûte du califat de Cordoue. t.1. p.p. 67-.

2- بيير غشارد، التاريخ الاجتماعي لإسبانيا المسلمة من الفتح إلى نهاية حكم الموحدين (من بداية القرن الثامن إلى بداية القرن الثالث عشر) (دراسة شاملة) في الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ج.2، ص. 964.

3- المرجع نفسه، ص. 964. انظر أيضا:

Isidro de las Cagigas. Historia de la Espana musulmana (resumen de instituciones plitico- administrations economicas.sociales y culturales)

4- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 2.

حتفه على يد المسلمين.

والجدير بالذكر أن الفتح الإسلامي لإسبانيا لم يضع حدا للوجود القوطي في الأندلس، بل بقيت عناصر عديدة منهم تعيش تحت الحكم الإسلامي بها ومنهم أبناء غيطشة، وهم المنذ ورملة وأرطباس الذين تحالفوا مع المسلمين ضد لذريق. وقد استطاعوا أن يسترجعوا ضياع أبيهم بالأندلس، وكان عددها حسب بعض الروايات ثلاثة آلاف ضيعة سميت فيما بعد صفايا الملوك[1]. وقد ترك المنذ بعد وفاته ابنة تسمى سارة القوطية وابنين صغيرين أحدهما المطران بإشبيلية والآخر هو عباس المتوفى بجليقية[2]، أما أرطباس فمن نسله أبو سعيد القومس، ومن نسله أرملة حفص ابن البر قاضي العجم[3]. ومن عناصر الأسر القوطية الحاكمة التي بقيت بالأندلس أيضا زوجة لذريق المسماة بآيلة وهي التي تزوجها عبد العزيز بن موسى بن نصير فأصبحت تكنى بأم عاصم[4]، وكذلك الشأن بالنسبة لألفونسو جد عمر بن حفصون[5]، ومن المحتمل جدا أن عددا كبيرا من القوط المنتمين إلى فئة العامة قد استمرت في الحواضر والأرياف، لكن المصادر سكتت عن ذكرها.

1- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص.ص. 73-74.

2- المصدر نفسه، ص. 74.

3- المصدر نفسه، ص. 75.

4- المصدر نفسه، ص. 75.

5- الحريري، حركات المولدين...، ص. 17.

3- الباسك: لم يخضع شعب الباسك لأي حكم في إسبانيا سواء خلال فترة السيادة الرومانية أم خلال فترة حكم القوط. وقد أوضح بعض المتخصصين في علم اللسانيات ومنهم كورومين (Coromines) وروهلف (G.Rohlfe) أن اللغة التي كانت سائدة قبل اللغة الهندوأوربية ظهرت وعرفت عند الباسك، وبلغت نسبة عدد أسماء الأماكن التي اشتقت من اللغة الباسكية حوالي 30% في أعالي أرغون و35% في أعالي (Ribagorza) و54% في أعالي (Pallars)، وفي نفس المناطق لاحظ أحد الباحثين أن مجموعة من أسماء الأماكن هي في الأصل تحريف لبعض الكلمات اللاتينية[1]. وقد استطاع الباسكيون خلال القرنين الخامس والسابع الميلادي توسيع رقعة أراضيهم فاحتكروا الأراضي التي توجد بين الجارون (Caronne) والبريني (Pyrénnees). وقد عرفت هذه المناطق باسم جاسقونيا (Gascogne) أو فاسكونيا (Vasconia) المشتق من اسمهم[2].

4- اليهود: يعد اليهود عنصرا طارئا على إسبانيا، استقر بها في فترة مبكرة. وقد قسم أحد الباحثين أصولهم إلى قسمين: قسم يعود في أصوله إلى العصر الروماني وقسم من أصل أوربي شرقي[3].

ويذهب باحث آخر إلى الاعتقاد بأن عدد اليهود كان كبيرا في إسبانيا،

1- نقلا عن: Pierre Bonnassie, (Le temps des Wisigoths), in Histoire des Espagnols, t.1, p. 20.

2- Ibid, p. 21.

3- علي أحمد، «اليهود في الأندلس والمغرب خلال العصور الوسطى»، مجلة آفاق الثقافية والتراث، منشورات إدارة البحث العلمي والنشاط الثقافي بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، السنة الخامسة، العدد.17، مايو، 1997، ص. 58.

وقد مارسوا مختلف الأنشطة التجارية والحرفية[1] وتركزت لديهم ثروات عظيمة[2].

ورغم أن القوط اعتنقوا المذهب الكاثوليكي فقد ضمنوا لليهود حرية العقيدة وتركوهم ينظمون حياتهم وفق تقاليدهم وقوانينهم[3]، لكن مأساتهم ستبدأ عندما اتخذ ريكاردو الكاثوليكية مذهبا رسميا للبلاد فتعرضوا للعنف والاضطهاد، إلا أن رجال الدين جعلوا اضطهاد اليهود سياسة صريحة لهم وكانوا لا يبايعون ملكا على إسباني إلا إذا تعهد بتنفيذ هذه السياسة[4]، التي أقرتها الكنيسة منذ عهد سيسيت (612م-621م)[5]، وكذلك في أيام الملك سيسيناندو الذي عقد المجمع الرابع الكنسي في مدينة طليطلة عام 633م، أقرت بعض قراراته حرمان اليهود من الوظائف العمومية، ومن حيازة عبيد من النصارى[6]. وفي عهد

1- Pierre Bonnassie. Histoire des Espagnols (Le temps des Wisigoths). t.1. p. 20.

2- عبد المجيد نعنعي، تاريخ الدولة الأموية...، ص. 18.

3- عبادة كحيلة، تاريخ النصارى ي إسبانيا، ص. 14.

4- علي أحمد،» اليهود في الأندلس والمغرب خلال العصور الوسطى »، مقال سبقت الإحالة عليه، ص. 58.

5- ريموند شايندلين،» اليهود في إسبانيا المسلمة»، في كتاب الحضارة العربية الإسلامية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، بدون، ج.1، ص. 302.

6- Pierre Riché. Textes et documents d'Histoire du Moyen âge Vème –Xème siècles V milieu VIIIème siècle. Paris. société d'édition d'enseignement supérieur. 1972. p.p. 200201-.

إغكا (687) (Egicaم 702-م) أخضع اليهود مرات عديدة لتشريعات قمعية، كما أُكرهوا على التنصر[1]، ومنعوا عن الانخراط في التجارة الخارجية[2]. إزاء هذا الاضطهاد اضطر عدد من اليهود إلى الهروب نحو المغرب، أما الباقون فقد تم استرقاقهم[3]، ولعل ذلك ما جعل اليهود يرحبون بالفاتحين المسلمين ويبقون في المدن التي تم فتحها[4].

رابعا: العناصر غير مسلمة التي شكلت جزءا من مجتمع إسبانيا

1- **العجم أو النصارى المعاهدون أو المستعربون:** تنوعت التسميات التي أطلقها المسلمون على النصارى الذين ظلوا مستقرين بالمدن والمناطق التي تم فتحها. وقد أطلقوا عليهم بادئ الأمر اسم العجم أو

1- E.Lévi-Provençal. Histoire de l'Espagne musulmane de la conquêt à la chûte du califat de Cordoue. t1. p.p. 5758- et W.Montgomey.Watt: Historia de la Espana islamica. Madrid. Alianza. Editorial. 1974. p. 18.

انظر أيضا: ريموند شايندلين، «اليهود في إسبانيا المسلمة»، مقال سبقت الإحالة عليه، ص. 302 وعبد المجيد نعنعي، تاريخ الدولة الأموية...،ص. 18.

2- أرشيبالد لويس، القوى البحرية والتجارية في حوض البحر المتوسط (500-1100 م)، ترجمة أحمد محمد عيسى، مراجعة وتقديم محمد شفيق غربال، نشر مؤسسة فرانكلين، القاهرة، بدون، ص. 132. انظر:

Pierre Riché.Textes et documents.... p. 18.

3- عبد المجيد نعنعي، تاريخ الدولة الأموية...، ص. 18.

4- مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة...، ص. 25.

عجم الأندلس، ثم بعد ذلك أطلقوا عليهم عجم الذمة[1]، أما الذين كانوا على عهد مع المسلمين فقد سموا بالمعاهدين[2]. بقيت هذه التسمية تطلق عليهم حتى نهاية القرن الثالث الهجري، أما اسم المستعربين فلم يظهر في كتب المؤرخين والجغرافيين وأهل الأدب والفقهاء، وإنما ظهر في الوثائق والعقود الجارية بين الناس وفي كتب نصارى[3] الأندلس ابتداء من القرن الحادي عشر الميلادي حسب ما ذهب إليه حسين مؤنس، وذلك بهدف التمييز بين النصارى والمسلمين من أهل المناطق التي استولى عليها ملوك إسبانيا النصرانية والفرنجة، فأطلق ملوك النصارى عليهم اسم المستعربين لأنهم كانوا مستعربين لسانا وثقافة وأسلوب حياة[4]. أما النصارى الذين احتفظوا بدينهم فقد عاشوا بجوار المسلمين آمنين، فتركت لهم حرية ممارسة شعائرهم وعاداتهم، كما كان لهم موظفون يسهرون على تسيير شؤونهم وفقا لنظمهم وتعاليم دينهم، فكان لهم رئيس في كل مدينة يسمى القومس، وكان أرطباس أول قومس ولاه المسلمون أمر

1- حسن مؤنس، فجر الأندلس، ص. 424.

E.Lévi-Provençal. Histoire de l'Espagne musulmane de la conquêt à la chût de chifat de Cordoue. t.1. p. 55. W.Montgomey Watt. Historia de Espana islamica. p. 18. Ch.E. Dufourcq. La vie quotidienne.... p. 36.

2- Evariste.Lévi-Provençal. Histoire musulmane de la conquête à la chût du califat de Cordoue. t.1. p. 55.

3- حسين مؤنس، فجر الأندلس، ص.ص. 425-426.

4- حسين مؤنس، فجر الأندلس،ص.ص.425-426.

أهل الذمة[1]، واشتهر بعده في عصر الإمارة ربيع بن تادلف الذي ساعد الحكم الربضي في إخماد ثورة عام 202هـ[2] وحزمير اوجدمير الذي ولي القماسة عهد الأمير عبد الله[3]. وكان القوامس يختارون بالانتخاب بينهم باستثناء القومس الأعلى الذي كان مقره بقرطبة[4].

إلى جانب القومس وجد في الأندلس قاض نصراني يتولى أمر النصارى ويعرف بقاضي العجم. وكان أول من تولى هذا المنصب حفص بن البر[5]. هكذا استطاع المسلمون أن يجعلوا من الأندلس فضاءا متميزا للتعايش بين الأديان[6] والأقليات حتى إنه وجدت في طليطلة وحدها ست كنائس لأهل الذمة، ووجدت بالعاصمة الإسلامية قرطبة ست رعايا أو كنائس: كنيسة القديس أسيسكلو (Acisclo)، كنيسة القديس زويل (Zoyl) وثلث كنائس بأسماء الشهداء الثلاثة: القديس

1- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 94. «أرطباس قومس الأندلس وزعيم عجم الذمة ومستخرج خراجهم لأمراء المسلمين» انظر ابن الخطيب، الإحاطة...، م.1، ص. 103.

2- الخشني، قضاة قرطبة...، ص. 61. ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص.ص. 87-88.

3- الخشني، المصدر السابق، ص. 147.

4- عبادة بن عبد الرحمن رضا كحيلة، القطوف الدواني في التاريخ الإسباني، دار الكتب، مصر، 1998، ص.71.

5- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 75.

6- جوزيف ماك كيب، مدينة المسلمين في إسبانيا، ترجمة محمد، تقي الدين الهلالي، مكتبة المعارف، الرباط، 1985، ص. 54.

خينس (Gines) والقديس قبريانوس والقديسة أولالية (Eulalia)، وستّ كنائس في البادية، وديران في الحاضرة ساهمت في الحفاظ على الدين المسيحي[7].

وقد أضيفت إلى البنايات الدينية المدارس بأمر صدر عن المجمع الطليطلي الرابع[8]، فكان بإمكان أهل الذمة الذهاب إلى كنائسهم وقرع نواقسهم وإحراق الشموع في الكنائس دون أي حرج، واستمر هذا الوضع حتى في العصر الذي اشتدت فيه حركة الاسترداد المسيحي، ويمكن استخلاص ذلك من ابيات شعرية للوزير أبي عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد تغنى فيها بما عاينه ببيت في كنيسة بقرطبة[9]:

ولرب حان قد شممت بديره	خمر الصبا مزجت بصرف عصيره
في فتية جعلوا الشرور شعارهم	متصاغرين تخشعا لكبيره
والنفس مما شاء طول مقامنا	يدعو بعود حولنا بزبوره
يهدي لنا بالراح كل مصفر	كالخشف حفر التماح خفيره
يتناول الظرفاء فيه وشربهم	لسلافه والأكل من خنزيره

2- **اليهود:** كان العنصر اليهودي من بين العناصر التي شكلت النسيج الاجتماعي لإسبانيا القوطية. ويذهب بعض الباحثين إلى

7- سيمون الحايك، عبد الرحمن الأوسط، ص. 165.

8- سيمون الحايك، عبد الرحمن الأوسط، ص. 165.

9- الفتح بن خاقان، مطمح الأنفس ومسرح التانس في ملح أهل الأندلس، تحقيق علي شوابكة، دار عمار، بيروت، 1983، ص.ص. 194-195.

اعتبارهم إحدى السواعد التي قامت عليها الفتوحات الإسلامية بإسبانيا[1]، ذلك رغبة منهم في التخلص من الاستبداد الذي عانوه في ظل الحكم الروماني والقوطي ابتداء من القرن السابع الميلادي[2]، إذ كانت وضعيتهم في إسبانيا الرومانية والقوطية صعبة جدا، فقد حرموا من ممارسة شعائرهم الدينية، كما أرغموا على اعتناق المسيحية، واختطف النصارى أبناءهم ليعلموهم النصرانية[3]. وقد ازداد وضعهم تفاقما حينما عقد مجمع طليطلة عام 693هـ، حيث كان من قراراته منع اليهود من التجارة البحرية لوضع حد لتحالفهم مع المسلمين الذين استقروا بشمال إفريقيا[4]، لكن وضعيتهم في ظل الحكم الإسلامي تحسنت فاعتبرهم المسلمون أهل ذمة وعوملوا مثل النصارى، ولعل هذا ما يفسر حضورهم القوي في المجال الاقتصادي والاجتماعي، إذ سمح لهم بمزاولة أعمال مختلفة كالطب والزراعة والتجارة، وتحكموا في تجارة الرقيق والجواري والغلمان والخدم الصقالبة[5]، ومارسوا أعمال

1- Ch.E. Dufourcq. La vie quotidienne….op. cit. p. 180.

2- أرشيبالد لويس، القوى البحرية والتجارية في حوض البحر المتوسط، ص. 132.

3- Ch.E.Dufourcq. La vie quotidienne…. p.p. 180181-.

4- Ch.E.Dufourcq. La vie quotidienne…. p.p. 180181-.

5- ابن حوقل، صورة الأرض، دون ذكر اسم المحقق، دار صادر، بيروت، 1938، ق.1، ص. 110. عبادة كحيلة، تاريخ النصارى في الأندلس، بيروت، القاهرة، 1993، ص.ص. 64-65.

الصياغة والصيرفة و«البنوك»[1].

وقد عرف اليهود في إسبانيا بالربا الشيء الذي جعلهم عرضة للسخرية اللاذغة في قصيدة السيد (Poema del mio cid)[2].

وأما من أسلم منهم فيذكر صاحب ذكر مشاهير أعيان فاس في القديم أنهم احترفوا خياطة الملف والثياب وظفر القيطان ونسج القلنسوات وبيع لبن ممخوض وبيع وإصلاح نعل مخروز[3].

لم يقتصر الحضور اليهودي على المجال الاقتصادي بل شمل أيضا المجال الفكري، حيث ترجموا بعض الكتب العربية إلى اللغة العبرية، والتي نقلت فيما بعد إلى اللغة اللاتينية[4]، كما لعبوا دور الوسيط في نقل العلوم العربية إلى غالة خاصة الطب، وفي ذلك يقول المؤرخ سبيل: «وليكن معلوما أن الاتصالات الفكرية كانت تتم جنبا إلى جنب مع الاتصالات التجارية في أسواق سبتمانيا»[5]. فمما سبق ذكره يتضح أنه كان لليهود دورا كبيرا في المجتمع الأندلسي، خاصة في الميدان الاقتصادي والفكري،

1- أحمد الطاهري، «المجتمع الأندلسي في عصر الخلافة، انحلال الروابط القبلية والطائفية»، بحوث مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد.1، المحمدية، 1988، ص. 154.

2- لوثي لوبان، أثر الإسلام في الأدب الإسباني، ص. 34.

3- مؤرخ مجهول، ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم، تحقيق عبد القادر زمامة، مجلة البحث العلمي، العدد.3، ص. 56.

4- عبد المحسن رمضان، تاريخ حركة المقاومة، ص. 259.

5- عبد المحسن رمضان، تاريخ حركة المقاومة، ص. 259.

هذا الدور الذي لم يستطع اليهود في باقي المجتمعات تحقيقه[1]، لكن رغم ذلك لم يستطيعوا التخلص من الإحساس بالاضطهاد والدونية[2]، لذلك غلب على تنظيمات اليهود الاجتماعية التماسك والانعزال في أحياء خاصة بهم[3] إلى درجة أن بعض الأحياء والأبواب نسبت إليهم، كحي اليهود بقرطبة[4] وباب اليهود بقرطبة[5] وباب اليهود بسرقسطة[6]. ويرجع جمعة شيخة هذا الإحساس بالدونية إلى الانكماش الذي كانوا يعيشون فيه، وحذرهم الشديد ممن يخالفونهم في العقيدة، ثم إلى بعض سلوكياتهم التي كانت تثير سخط الغير عليهم؛ ومن ذلك تعاملهم بالربا والغش[7]. ورغم انعزال اليهود في أحياء خاصة بهم، إلا أن ذلك لم

1- رشا محمود الصباح، «الإسلام والمسيحية في العصور الوسطى»، عالم الفكر، إصدار وزارة الإعلام في الكويت، المجلد.15، العدد.3، أكتوبر-نوفمبر-ديسمبر، 1984، ص. 97.

2- أميريكو كاسترو، حضارة الإسلام في إسبانيا، ترجمة وعرض وتعليق سليمان العطار، دار الثقافة، القاهرة، 1983، ص. 194.

3- أحمد الطاهري، «المجتمع الأندلسي...»، مقال سبقت الإحالة عليه، ص. 154.

4- أحمد فكري، قرطبة في العصر الإسلامي، ص. 246.

5- الخشني، قضاة قرطبة...، ص. 98.

6- مجهول، فتح الأندلس، ص. 28.

7- جمعة شيخة، «المجتمع الأندلسي بين التعصب والتسامح من خلال المادة الشعرية»، ضمن كتاب الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، نشر مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ص. 127.

يمنع قيام علاقات اجتماعية بغيرهم من الأجناس التي شكلت النسيج الاجتماعي للأندلس. وقد كانت هذه العلاقات تتميز بالتسامح والتعاون في معظم الأحيان إلى درجة أن أحد اليهود أخفى عنده طالوت بن عبد الجبار المعافري الذي احتمى عنده خوفا من بطش الأمير الحكم[1]. وفي أحيان أخرى كان يغلب عليها نوع من التنافر والتنابز عبرت عنهما بعض الأمثال الشعبية التي رددها العوام كقولهم:

- إذا ريت اليهود يذم السلع، إدر أنه يشريه[2].
- حاج بقطاع، يهودي يقضيها[3].
- إذا أفلس اليهودي، يفتش دفاتر ولد[4].
- بحل ربي في شنوغ، يتحرك ويبزق[5]، هذا المثل يصف اليهود بالقذارة[6] وعدم احترامهم لمعابدهم حتى إنهم كانوا يدعون من أجل ذلك بالخنازير (Marruno). وأما منازلهم في الأندلس فكانت في المراكز الحضرية المهمة كطليطلة وإشبيلية وقرطبة وماردة وغرناطة[7]،

1- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 103. ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج.1، ص. 34.

2- الزجالي، أمثال العوام...، ق.2، ص. 11.

3- المصدر نفسه، ص. 182.

4- المصدر نفسه، ص. 17.

5- المصدر نفسه، ص. 144.

6- المصدر نفسه، ص. 144.

7- مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة...، ص. 25. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص.12. لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة...، م.11، ص. 101.

وعلى طول ساحل البحر المتوسط، خاصة بطركونة[1] وبرشلونة، إذ كانوا يعدلون النصارى بها كثرة[2]، وكذلك بغرناطة التي كانت تعرف بأغرناطة اليهود[3].

ولعل أهم الخلاصات حول اليهود في الأندلس هي تلك التي قدمها لنا خالد الخالدي، إذ ورد فيها: أن الفتح الإسلامي للأندلس كان مخلصا لليهود ومنقدا لهم من الاستبداد والعبودية، وأن المسلمين تركوا لليهود حرية السكن في المدن الأندلسية بعد أن حرمهم القوط من ذلك، وساووهم بأبناء القبائل العربية، وأن الحكام التزموا بالعهود وفقا للمنهج الإسلامي في التعامل مع اليهود كما التزم اليهود فيها بشروط عقد الذمة[4].

3- **الصقالبة :** اختلف المؤرخون القدماء في تحديد أصول الصقالبة «فهرشيش» مؤرخ الروم ذكر أنهم من بني ماغوغ بن يافت[5]، أما المسعودي فيذكر أن الصقالبة من ولد ماذاي بن يافث بن نوح وإليه

1- عبد الواحد ذنون طه، دراسات أندلسية...، ص. 89.

2- أبو عبيد الله عبد الله بن عبد العزيز، جغرافية الأندلس وأوربا، ص.ص. 87-96.

3- أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار...، ص. 45.

4- عماد الدين خليل، الوحدة والتنوع في تاريخ المسلمين، بحوث في التاريخ والحضارة الإسلامية، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2002، ص.ص. 261-262.

5- القلقشندي، صبح الأعشى...، ج.1، ص. 368.

ترجع سائر أجناس الصقالبة وبه يلحقون في أنسابهم[1]. وكان الخدم الصقالبة يأتون من البحر الغربي[2] من بلاد بلغاريا العظمى التي امتدت أراضيها إلى البحر الأدرياتي[3]، وهم أجناس متنوعة بعضهم ينقاد إلى دين النصرانية إلى رأي اليعقوبية، وبعضهم لا ينقاد إلى شريعة واحدة[4]. أما كلمة esclave (صقلب) فهي كلمة فرنسية قديمة، معناها عبد أو رقيق[5]. وقد توسع العرب في استعمال هذا الاسم إذ أطلقوا على أرقائهم الذين جلبوهم من أية أمة مسيحية كلمباردية وقلبرية وقطلونيا

1- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تنقيح وتصحيح شارل بلا، طبعة بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي، بيروت، 1965، ج.2، ص. 142.

2- المصدر نفسه، ج.2، ص. 142.

3- ابن خرداذبة، المسالك والممالك...، ص. 84.

4- أحمد مختار العبادي، الصقالبة في إسبانيا لمحة عن أصلهم ونشأتهم وعلاقتهم بحركة الشعوبية، منشورات المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، ص.9، كانت كلمة الصقالبة حسب ما ذهب إليه بيير كيشار (Pierre Guichard) وعلي أحمد تطلق بادئ الأمر على الخصيان والأسرى من العناصر السلافية، لكنها توسعت وشملت كل الأجانب الذين يخدمون في مصالح الدولة. انظر:

Pierre Guichard, «L'Europe et le monde musulman au moyen-Âge», Hespéris-Tamuda, vol.XXXV, Fax.2, 1997, p. 67.

وانظر أيضا : علي أحمد، من الاصطلاحات التاريخية والحضارية الأندلسية والمغربية في العصور الوسطى، مجلة دراسات تاريخية، العددان. 63-64، آذار-حزيران، 1998، ص. 159.

5- عبد العزيز الأهواني، ألفاظ مغربية...، ص. 84.

وجليقية (غاليسيا)[1]. وكان الحكم بن هشام هو أول من جند الأجناد المرتزقين بالأندلس واتخذ المالك المسترقين، حيث بلغ عدد مماليكه خمسة آلاف[2]. ويذكر أحمد المختار العبادي في دراسته حول الصقالبة في إسبانيا أن عددهم خمسة آلاف مملوك فيها ثلاثة آلاف فرسان وألفان رجالة وجعلهم بباب قصره، على كل مائة منهم قائدا[3]، وكان عدد منهم يتلقى ثقافة لائقة تساعدهم على الالتحاق بإطارات إدارية أو عسكرية[4].

خامسا: العناصر المسلمة الحديثة الظهور في المجتمع الأندلسي

- **المسالمة والمولدون:** أدت السياسة الحكيمة التي اعتمدها الفاتحون في نشر الإسلام بشبه الجزيرة الإيبيرية، والتي اعتمدت أساسا على ترغيب السكان المحليين يهودا ونصارى في الإسلام وتعريفهم بعيوب دينهم ومعتقداتهم إلى اعتناق العديد منهم الإسلام، فظهرت بذلك

1- أحمد مختار العبادي، الصقالبة في إسبانيا، ص. 8.

2- عيسى بن موسى التطيلي، كتاب الجدار، دراسة وتحقيق إبراهيم بن محمد الفايز، سلسلة أحكام البنيان، 1996، ص.ص. 67-68.

3- أحمد مختار العبادي، الصقالبة في إسبانيا...، ص. 8.

4- يستفاد ذلك من دراسة محمد المنوني حول ثقافة الصقالبة. انظر محمد المنوني، «ثقافة الصقالبة»، مجلة المناهل، تصدرها وزارة الشؤون الثقافية بالرباط، العدد.31، السنة.11، الرباط، دجنبر 1984، ص. 190.

في المجتمع الأندلسي عناصر مسلمة جديدة عاشت إلى جانب العناصر المسلمة التي قامت بالفتح أو التي قدمت إلى الأندلس بعد الفتح. وقد أطلق المؤرخون العرب على الواحد من هذه العناصر اسم مسلماني وعلى الجمع اسم مسالمة[1]، ومعظم العناصر الأولى التي دخلت الإسلام كانت من الطبقات الفقيرة، خاصة العبيد الذين عاشوا في ربق العبودية والشقاء فكان الإسلام بمثابة المنقذ والمخلص لهم مما كانوا يعانون فاعتنقوه برضاهم[2]. ولم يقتصر الإسلام على طبقة العبيد فقط، بل اعتنقه أيضا أهل المدن باختلاف طبقاتهم، ومنهم قسي قومس الثغر في أيام القوط، الذي التحق بالشام وأسلم على يد الوليد بن عبد الملك فولد

1- الخشني، قضاة قرطبة...، ص. 20. هنري بيريس...، ص. 231. يعرف محمد بن عبد ربه كلمة مسالمة كما يلي: «العرب تسمي العجمي إذا أسلم المسلماني، ومنه يقال: مسالمة السواد». ابن عبد ربه، طبائع النساء وما جاء فيها من عجائب وأخبار وأسرار، تحقيق محمد إبراهيم سليم، مكتبة القرآن، القاهرة، 1985، ص. 97. أما الأهواني فيعتبر كلمة مسالمة التي أطلقها الأندلسيون على من أسلم من العجم من الأخطاء اللغوية التي وقعت فيها العامة بالأندلس، حيث يقول: «ويقولون لمن أسلم من اليهود أسلمي، وبعضهم يقول مسلماني، والصواب إسلامي منسوب إلى الإسلام»، عبد العزيز الأهواني، ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي في لحن العامة، فصلة من مجلة معهد المخطوطات، المجلد الثالث، مصر، 1957، ص. 17.

2- هنري بيريس، الشعر الأندلسي...، ص.232. حسين مؤنس، فجر الأندلس، ص. 430. مانويل جوميث مورينو، الفن الإسلامي في إسبانيا، ترجمة عبد العزيز سالم ولطفي عبد البديع، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، بدون، ص. 6.

فرتون وأبو ثور وأبو سلامة ويونس ويحيى[1]، ومنهم قومس بن أنثنيان الذي ولاه الأمير محمد الكتابة بعد إسلامه[2]، ومنهم والد نصر الذي تنسب إليه منية نصر وكان من نصارى قرمونة فأسلم[3]، فكان إسلام هؤلاء إما إيمانا صادقا بهذا الدين الذي ضمن لهم الحرية والمساواة[4] وإما بحثا عن مصلحتهم الشخصية[5]، أو كنتيجة لزواج الفاتحين بنساء البلاد المحليات، فتوسع بذلك نطاق انتشار الإسلام وثقافته[6].

على العموم لم يندم هؤلاء على ترك دينهم، فقد تحسنت ظروف حياتهم من الناحيتين القانونية والاجتماعية وتحرروا من ربق العبودية[7]، فلم يكد يمض الجيل الأول حتى أصبحت نسبة المسلمين الغالبة في المجتمع الأندلسي. ونتيجة لهذا الوضع الجديد كان على العرب البحث عن تسمية جديدة للعناصر التي تنحدر من آباء نصارى أسلموا أو من آباء مسلمين

1- ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص.ص. 87-88.

2- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص.120. ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص. 111.

3- ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص.ص. 87-88.

4- عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، ص. 127.

5- أنخيل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الإسلامي الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، بدون، القاهرة، 1955، ص. 21. عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، ص. 127.

Ch.E.Duforcq. La vie quotidienne.... p.p. 195196-.

6- Pierre Guichard. Structures sociales.... p. p. 148149-.

7- أنخيل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الإسلامي، ص.1.

وأمهات إسبانيات[1]، لذلك ظهرت إلى الوجود تسمية «المولدين» للتفريق بين هذه العناصر والعناصر التي تنحدر من آباء وأمهات مسلمين[2] ودعاهم الإسبان بمولاديس (Muladies). ولقد تقلدت هذه العناصر مناصب مهمة في المجتمع الأندلسي، إذ أستخدم بعضهم في القوات اللاحتياطية وتقلد عضهم الآخر مناصب الوزارة والقيادة، فكان الذي قاد الجيوش الإسلامية لمحاربة المجوس في عهد عبد الرحمان الثاني عام 229 هـ230-هـ خصيا يدعى نصر[3]،كان خليفة الأمير عبد الرحمان بن الحكم، المتقدم على جميع خاصته المشارك لأكابر وزرائه في تصريف ملكه والمدبر لأمره وهو الذي تنسب إليه منية نصر. وكان أبوه من نصارى قرمونة فأسلم قبل أن يخصي الحكم ابن هشام ولده المذكور[4]، ومنهم مهدي بن مسلم، وهو من أبناء المسالمة من أصحاب الدين والورع والعلم استقضاه عقبة ابن الحجاج السلولي على قرطبة[5]. وفي عهد الأمير عبد الله تقلد محمد ابن موسى رسم الوزارة[6]، ومنهم

1- يذكر ابن عبد ربه أن العرب تسمي الذي أبوه عربي وأمه أعجمية بالهجين وتسمي الذي أمه عربية وأبوه أعجمي بالمدرع. انظر ابن عبد ربه، طبائع النساء...، ص. 97.

2- عبد الواحد ذنون طه، دراسات أندلسية...، ص. 88. الخشني، قضاة قرطبة...، ص. 27.

3- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 87.

4- ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص.ص. 87-88.

5- الخشني، قضاة قرطبة...، ص. 21.

6- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص.ص. 116-117.

من تقلد منصب القضاء كعبد الله بن عمر بن الخطاب بن أنجلين المتوفي عام 276هـ[1]، أما بعضهم فقد برع في المجال الديني والفقهي ومنهم أبو موسى الهواري[2]. ومع مرور الزمن أصبح المولدون يؤلفون الكثرة الغالبة من السكان وساهموا بقوة في تشكيل المجتمع الأندلسي وتحريك دواليبه الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية، وإن ظل البعض منهم متعصبا لأصلهم الإسباني إذ احتفظ كثير منهم بأسمائهم القديمة، أمثال بنو أنجلين (Angelino) وبنو الجريج (Jorge)، وبنو القبطرنة (Kabturno) وبنو مردنيش (Martinez) وبنو شرقة (Subarica) وبنو غرسية (Garcia) وبنوردلف (Rodalefo)[3]. أما منازلهم في الأندلس، فكانت في المدن المهمة، مثل قرطبة حيث تركزوا في الضاحية الجنوبية شقندة (Segunda) التي سميت بالربض (Arrabul)[4]، وكذلك في طليطلة التي ضمت عددا كبيرا منهم، فكان الوالي عليهم من المولدين، وهو عمروس الوشقي[5]. ونفس الشيء حدث في مدينة مورور وماردة[6]،كما استقروا أيضا في إشبيلية التي كانت معقلا من معاقلهم،

1- الحميدي، جذوة المقتبس...، ص. 263.

2- أبو بكر محمد الحسن الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق إبراهيم أبو الفضل، دار المعارف، مصر، 1984، ص. 253. انظر أيضا حتاملة محمد عبده، جيل المولدين في المغرب والأندلس دورهم في الفتح، بدون، الأردن، 2003، ص. 151.

3- سامية مصطفى مسعد، صور من المجتمع الأندلسي، ص. 34.

4- عبادة بن عبد الرحمن رضا كحيلة، القطوف الدواني في التاريخ الإسباني، ص. 70.

5- ابن القوطية، المصدر السابق،ص.99 . ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص.69.

6- ابن القوطية، المصدر السابق، 112.

فاشتغلوا بالتجارة والزراعة واتخذوا في عهد عبد الرحمن الثالث مسجدا جامعا لهم بهذه المدينة[1]. ويقدم لنا ابن حزم بدوره معلومات عن بعض البيوتات المولدية وعن مناطق وجودها، ومن بينها بنو قسي بتطيلة[2] وبنو عمروس بوشقة[3] وبنو شبراط ببرشتر[4].

لقد عاش المولدون خلال السنوات الأولى في هدوء واستقرار، فلم تظهر حركاتهم الثورية إلا في عهد الحكم الربضي عام 202هـ/717م، حيث قاموا بحركة في قرطبة ساندتهم فيها عناصر عربية وبربرية. فكانت بذلك ثورة شاملة عبروا فيها عن سخطهم من تصرفات الحكم بن هشام[5]، غير أن أهم فترة اندلعت فيها ثوراتهم كانت أواخر عصر الإمارة، خاصة في عهد الأمير عبد الله، وقد أفضت إلى انتزاء عدد من كبار المولدين ومن بينهم:

1 - عمر بن حفصون، قام في الجنوب الشرقي من الأندلس ببشتر وتاكرنا وجهة الجزيرة من كورة رية[6]، وكان أبوه من مسالمة أهل

1- رينهارت دوزي، المسلمون في الأندلس، ترجمة حسن حبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ج.1. ص. 165.

2- ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص. 464.

3- المصدر نفسه، ص. 467.

4- ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص. 464.

5- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص.ص. 101- 102. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. ص.75-76.

6- ابن القوطية، المصدر السابق،ص. 125. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 104.

الذمة، فانضم إليه عبيد الله بن أمية بن الشالية[1] وسعيد بن وليد بن مستنة[2]. وفي عام 186هـ أظهر ابن حفصون النصرانية، فرأى جميع المسلمين أن حربه جهادا[3]، فامتدت بذلك ثورته من أيام حكم الأمير محمد إلى أن هلك في صدر أيام الخليفة الناصر لدين الله[4].

2- ديسم بن إسحاق صاحب تدمير، ثار في عهد الأمير عبد الله بن محمد بمدينتي لورقة ومرسية[5].

3- عبد الرحمن بن مروان المعروف بالجليقي، قام بمدينتي ماردة وبطليوس[6] خلال حكم الأمير محمد واستطاع أن يضم إليه عناصر كثيرة من المولدين، إذ أن منطقة إقليم الجوف كانت منطقة ثغرية مع الممالك المسيحية، لهذا كانت مركزا لتجمع عدد هائل من السبايا

1- ابن القوطية، المصدر نفسه، ص. 126.

2- ابن حيان، المقتبس في تاريخ الأندلس، القطعة الخاصة بعهد الأمير عبدالله بن محمد عبد الرحمان بن الحكم بن هشام (275هـ-300هـ)، تحقيق إسماعيل العربي، دار الآفاق الجديدة، المغرب، 1990، ص. 25. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 135.

3- ابن حيان، المقتبس...، تحقيق إسماعيل العربي، ص. 136. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 145.

4- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 139.

5- ابن حيان، المقتبس..، تحقيق إسماعيل العربي، ص. 24.

6- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص.ص. 135-136. ابن حيان، المقتبس...، القطعة التي حققها إسماعيل العربي، ص.ص. 24-25. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج. 2، ص.ص. 135-136.

البشكنسيات والجليقيات نتيجة الغزوات المتواصلة للمسلمين على الممالك الإسبانية في الشمال، الشيء الذي أدى إلى تكاثر العناصر المولدية في هذا الإقليم بسبب الزواج المختلط[1]، ومن أهم العناصر المولدية التي انضمت إليه: سعدون بن فتاح السرنباقي[2] وابن شاكر وابن مكحول[3].

سادسا: مجال انتشار العناصر الفاتحة في الأندلس حتى نهاية عصر الإمارة

من الصعب جدا تحديد مجال انتشار الإسلام والثقافة الإسلامية بالأندلس والسبب في ذلك يعود إلى كون مصطلح الأندلس بذاته كان يطلق على كل أراضي شبه الجزيرة الإيبيرية التي تم فتحها[4]، والتي استقر بها الفاتحون والمهاجرون منذ السنوات الأولى التي تلت الفتوحات، كما أن تحديد مجال انتشار الإسلام دينا وثقافة قد يؤدي إلى طرح خاطئ مؤداه أنه كانت للمسلمين مدن ومناطق خاصة بهم وكذلك الشأن بالنسبة للنصارى واليهود، وهذا يتنافى مع حقيقة الوضع في الأندلس، حيث ساد الاختلاط والتعايش بين أفراد المجتمع الإسلامي والمسيحي، بل إن كثيرا

1- سحر السيد عبد العزيز سالم، «الجوانب الإيجابية والسلبية في الزواج المختلط في الأندلس، ضمن أعمال ندوات ومناظرات رقم. 48، 1995، ص. 60.

2- ابن حيان، المقتبس...، القطعة التي حققها إسماعيل العربي، ص. 43.

3- أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص. 71.

4- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، الصفحات. 9-10-11.

من العناصر المحلية أصبحت تذوب وتنصهر في بوتقة المجتمع الإسلامي بينما احتفظت مجموعة أخرى بدينها مع تبنيها للثقافة الإسلامية. وقد عملت هذه العناصر على تفعيل الثقافة الإسلامية وتوسيع رقعة انتشارها إلى أن وصلت إلى ما وراء جبال البورتات. ومن المسلم به أن محاولة تحديد مجال انتشار الإسلام والثقافة العربية الإسلامية بالأندلس تستدعي تحديد المناطق والمدن التي استقر بها العرب والبربر، والتي شكلت النواة الأولى التي انطلق منها الإشعاع الثقافي الإسلامي إلى مناطق ومدن أخرى.

1- جغرافية انتشار البربر بالأندلس

كانت منازل البربر على طول الطريق التي سلكتها حملة طارق، خاصة في المدن المهمة التي فتحوها، مثل قرطبة ومالقة وإلبيرة ومرسية وطليطلة[1]، واستقر بعضهم في مناطق جبلية قاحلة على الرغم من وجود مناطق سهلية خصبة، الأمر الذي دفع ببعض المستشرقين أمثال إزيدرو الباجي (Isidro de las Cagigas) إلى تفسير ذلك بهيمنة العرب على أجود الأراضي وإقصاء البربر إلى هضاب لامنشا واسترامادو الجذباء والمناطق الجبلية الوعرة في غالسيا وليون وأستوريش، حيث تحملوا عبء

1- Isidro De Las Cagigas. Minorias Etnico-Religosas De la edad media Espanola. los Mozarabes. Madrid. Consejo superior de investigacions cientifcas. t.1. 1947. p.52.

التصدي للنصارى[1]، غير أن ليفي بروفنسال يرى أن استقرار العرب والبربر في الأندلس كان بمحض الصدفة ولرغبة البربر في الاستقرار بالمناطق الجبلية المشابهة لمناطق سكناهم بشمال إفريقيا[2]. وقد أورد هذه الفكرة في بادئ الأمر دوزي في كتابه «تاريخ مسلمي الأندلس»[3] انطلاقا من نص أورده المقري جاء فيه ما يلي: «وكان العرب والبربر كلما مرقوم منهم بموضع استحسنوه حطوا به ونزلوه قاطنين فاتسع نطاق الإسلام بأرض الأندلس»[4].

وعلى العموم يمكن تحديد منازل البربر في المنطقة التي تمتد من جبال البورتات وتنحدر إلى مدينة سالم، حيث توجد كتلة بشرية بربرية ضخمة تصل إلى أحواز طليطلة وتمتد إلى الساحل عند قلمرية لينتهي الاستيطان البربري في أطراف غالة وجليقية[5]. وأهم القبائل البربرية

1- رينهارت دوزي، تاريخ مسلمي إسبانيا، الحروب الأهلية، ترجمة حسين حبشي، دار المعارف، القاهرة، 1963، ج.1، ص. 157.

2- E.Lévi-Provençal. Histoire de l'Espagne musulmane de la conquête à la chûte du califat de Cordoue. t.1. p.62.

بخصوص تفضيل البربر لسكن المناطق الجبلية انظر أيضا:

Robert. Montagne. La vie sociale et la vie politique des berbères. Paris. comité de l'Afrique Françaises. 1931. p. 10.

3- محمد حقي، البربر في الأندلس دراسة لتاريخ مجموعة إثنية من الفتح إلى سقوط الخلافة الأموية (92هـ-711م/ 422هـ-1031م)، نشر شركة المدارس، الدار البيضاء، 2001، ص. 61.

4- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 276.

5- مجهول، أخبار مجموعة...، ص. 43.

التي استوطنت الأندلس حسب ما ورد عند ابن حزم في كتاب «جمهرة أنساب العرب»: هوارة ومديونة ومصمودة ومغيلة وهوتوتة وزناتة وملزوزة وأوربة ونفزة، وكان توزيعها الجغرافي في الأندلس حسب نفس المصنف كما يلي:

القبائل	مركز الاستقرار	الصفحات
ملزوزة	شنت برية	463
زناتة		463
نفزة		465-464
هوارة		464
هوتوتة		464
مغيلة		464
مصمودة		464
مديونة		464
نفزة	وادي الحجارة	464
مغيلة		464
هوارة		464
زناتة		464
مديونة		464
مصمودة (منهم محمود وجميلة ابنا عبد الجبار)	قلنبيرة	466
مديونة + مغيلة	شذونة	464
هوارة	مادلين	445-464

هوارة	ماردة	464
هوارة	وبذة	465-464
هوارة	إقليش	465
زواوة	قرذيرة	466

القبائل	مراكز الاستقرار	الصفحات
مديونة	سرقسطة (الثغر)	464
نفزة		464
هوارة		464
زناتة		464
مصمودة		466-464
مغيلة		464
صنهاجة (منهم بنو دراج رهط الشاعر محمد بن دراج القسطلي توفي 347هـ ويحيى بن ضريس الذي قطع يد ابن حفصون	بلكونة وأشونة	467-466
زواوة (ينتمون إلى الفهريين بالحلف)	وأشر غدرة من أعمال إلبيرة	466
نفزة	شاطبة	464
أوربة	ألشة	466
هوارة	السهلة	465-464
هوارة	قرطبة	465

مصمودة	قورية	466
مصمودة	لجذانية	466

(للمزيد من المعلومات انظر خريطة رقم. 3).

2- جغرافية انتشار العرب في الأندلس.

استقر العرب على طول المدن التي فتحها موسى بن نصير كإشبيلية وماردة ولبلة[1] وسرقسطة ووشقة ولاردة وطركونة وفي نواحي متفرقة بأقصى الشمال والشمال الغربي[2]، وكانت معظم هذه المناطق خصبة وغنية[3]. وبعد دخول طلائع أخرى من العرب إلى الأندلس خلال الفترات التي تلت الفتوحات اتسعت رقعة انتشار العرب، فأصبحت تشمل مناطق متعددة. وقد قدم ابن حزم في كتابه «جمهرة أنساب العرب» خريطة مفصلة لتوزيع القبائل العربية في الأندلس سنعتمد عليها هنا في استعراض المعطيات التي تهم الفترة موضوع البحث. وهذه المعطيات يمكن استعراضها كما يلي:

1- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 186، أخبار مجموعة...، ص.ص. 24-25، ابن عذاري، البيان المغرب...، ج2، ص. ص. 13-14 وما بعدها. المقري، نفح الطيب...، م1، ص. ص. 272-274.

2- ابن القوطية، مصدر سابق، ص. ص. 152-153.

3- Pierre Guichard. Structures sociales.... p. 251. E.Lévi-Provençal. Histoire de l'Espagne musulmane de la conquête à la chûte du califat de Cordoue. t1. p. 59.

القبائل والبطون	مراكز الاستقرار	الصفحات
بنو عبد الرحمن بن معاوية	قرطبة	87
بنو محارب بن فهر		169
بنو منبه بن بكر بن هوزان بن منصور (منهم الحر بن عبد الرحمن أمير الأندلس الذي ينسب إليه بلاط الحر بشرقي قرطبة)		254
بنو عل بن عدنان (استقروا في شمال قرطبة)		309
بنو هارون الأنصار (يسكنون بباب العطارين)		335
بنو بلى من قضاعة استقروا شمال المدينة		415
بنو المغيرة	إشبيلية	84
بنو عل بن عدنان (استقروا بمريانة الغافقيين على النهر الأكبر)		309
بنو خيار بن مالك بن كهلان		369
بنو جذام		396
لخم		398-397
بنو كلب (منهم أبو الخطار الحسام بن ضرار وعنبسة بن سحيم)		429

بنو شبيب بن يزيد بن النعمان بن مالك من الأنصار	شوش (قرية من أعمال إشبيلية)	345
بنو بحر (وهم فخذ من لخم)	قرية البحرين بشرقي إشبيلية	399
بنو هوزن بنو النمير بن قاسط من عدنان (كانوا يقطنون في حصن وضاح) بنو دي رعين من حمير (يقطنون في الفحص المنسوب إليهم برية) بنو الأشعر من كهلان بنو قين	رية	407 285 407 374 424
بنو جزيلة من لخم	قرطمة قرية من أعمال رية	397
بنو مالك بن أعصر بن سعد بن قيس عيلان بن مصر	طليطلة	235
بنو مالك بن أعصر	وادي الحجارة	235

القبيلة	المكان	الصفحة
بنو أسد بن خزيمة (يقطنون قرب وادي عبد الله) بنو مالك بن أعصر بنو قشير بن كعب بن ربيعة بن هوزان بنو عذرة بنو خشين	جيان	181 235 273 421 425
بنو تجيب (منهم عميرة وعبد الله ابنا المهاجر دخل مع موسى بن نصير، ومنهم كان قاضي الأندلس لهشام بن عبد الملك يحيى بن يزيد بن شريح) بنو عذرة	سرقسطة	403 404 421
بنو عامر بن وهب (بطن من عبد الدار بن قصي، قتل عامر بن وهب من طرف يوسف بن عبد الرحمن الفهري).	قربلان قرية من أعمال سرقسطة	117
بنو تجيب	دروقة	404-403
بنو تجيب	قلعة أيوب	404-403

بنو مالك من كنانة بنو خثهم من كهلا بن سبأ (منهم كان عثمان بن أبي نسعة ولي الأندلس) بنو جذام من كهلان اللخميون	شذونة	179 369 396 398
بنو مالك بن كنانة بنو جذام اللخميون	الجزيرة	179 396 398
بنو جودي من هوازن بنو قشير من هوازن بنو نجيع من بني خولان من كهلان بنو خشين	إلبيرة	253 273 393 425
بنو نصر بن معاوية بن بكر بن هوازن (منهم إسماعيل بن إسحاق بن إبراهيم محدث)	أستجة	132
الزهريون من بني زهرة بن كلاب	بطليوس	123

الزهريون	باجة	123
بنو ثوابة من لخم	آش	397
بنو طي من كهلان	بسطق وتاجلة وغليار	380
قبنو بجيلة	آربونة	367
بنو عبد الرحمن بن معاوية	قبرة	87
بنو جذام	تدمير	396
بنو خشين	لبلة	425
بنو أقصى بن عامر بن قمعة بن إلياس بن مضره	آلش وأعمالها	228
بنو نمير بن عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن	قلعة يحصب	382
بنو عذرة	دلاية	421

(للمزيد من المعلومات انظر خريطة رقم. 4)

يتضح مما سبق ذكره أن أغلب المدن التي استقر بها المسلمون كانت قديمة، وكانت تضم أكبر التجمعات البشرية خلال فترة الحكم القوطي، لهذا بقيت بها الأقليات النصرانية واليهودية بعد الفتح الإسلامي وعاشت تحت الحكم الإسلامي فيها. وقد اعتنقت مجموعات من سكان

هذه الأقليات الإسلام دينا وثقافة وبقيت عناصر منها محتفظة بدينها مع تبنيها للثقافة الإسلامية، فكانت لها أحياء خاصة بها في المدن مثل طليطلة (مدينة اليهود)[1]، بينما مثلت مدينة قرطبة وماردة وطليطلة وإشبيلية أهم مراكز استقرار المستعربين بالأندلس، حيث بقيت طليطلة القاعدة الدينية للنصارى ومركزا للمطران إلى غاية القرن الحادي عشر الميلادي[2].

وكان من نتائج الاتصال الوثيق عن طريق الجوار والمعاملات اليومية بين هذه الأقليات الدينية والعناصر المسلمة الداخلة إلى الأندلس أن اتسعت رقعة الإسلام وثقافته. وتبعا للنمو الديموغرافي ضاقت المدن القديمة بسكانها فاضطر الأمراء الأندلسيون إلى استحداث مدن أخرى جديدة مثل بجانة وألمرية وشنترين[3] وإلبيرة التي أسسها عبد الرحمن الداخل[4] وبطليوس التي بناها عبد الرحمان بن مروان الجليقي بإذن من الأمير محمد[5] وأبدة التي بناها عبد الرحمن الثاني[6].

1- CH.E.Dufourcq, La vie quotidienne…. p.p. 182183-.

2- E.Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane…. t.1, p. 56.

3- ابن حوقل، صورة الأرض، ص. 110.

4- الحميري الروض المعطار، ص. 28.

5- البكري، جغرافية أوربا والأندلس، ص.ص. 121-122.

6- Joaquin Vallvé Bermejo, «La division territorial en la Espana Musulmana, la cora de Jaén», Al-Andalus, vol.XXXIV, F.1, Madrid-Granada, 1969, p. 77.

لهذا لم يكد يمضي الجيل الأول حتى امتزجت الثقافة الإسلامية بالثقافة المحلية[1]، فأعطت ثقافة فريدة من نوعها يمكن أن نسميها بالثقافة الأندلسية وتميزت بظهور مواقف ذهنية وسلوكات وظواهر اجتماعية جديدة هي خليط بين ما هو مسيحي وما هو إسلامي مع حضور لبعض المؤثرات اليهودية.

1- Cantarino Vicente. Entre monjes y musulumes el conflicto que fue Espana. Madrid. Alhambra. 1978. p.p. 1011-.

الفصل الثالث

الإطار الطبيعي والجغرافي

لا يمكن للباحث في موضوع اجتماعي إغفال الحديث عن البيئة الطبيعية والجغرافية التي تميز بها المجال الذي يندرج في إطاره موضوع الراسة، لأنها تشكل الوعاء الذي نشأت فيه الظواهر الاجتماعية وتشكلت لتأخذ في النهاية ذلك الطابع الذي اختصت به. ويروم هذا الفصل الإجابة عن سؤال هام وهو: إلى أي حد عمل الإطار الطبيعي والجغرافي على توجيه الظواهر الاجتماعية في الأندلس؟

أولا: الإطار الطبيعي للأندلس

أجمع العديد من المؤرخين والجغرافيين على أن الأندلس شبه جزيرة تحيط بها المياه من كل جانب[1]، لها ثلاثة أركان على شكل مثلث، الأول قبليها وعنده فم الخليج والذي من البحر المحيط إلى البحر الأبيض المتوسط، والثاني شرقي الأندلس بين بروديل وأربونة، والثالث بين الغرب

1- يقول صاحب ذكر بلاد الأند لس: «وقد أحاطت بها البحار من كل ناحية». أنظر مؤرخ مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ج1-، ص.9. ويذكر الحميدي ما نصه «وإنما قيل جزيرة الأندلس لأن البحر محيط بجميع جهاتها إلا ما كان الروم فيه من جهة الشمال، فصارت الجزيرة بين البحر والروم». الحميدي، جذوة المقتبس، ص:14.

والجنوب من حد جليقية[1]، كما أشادوا بكثرة خيراتها واعتدال مناخها وجمال جبالها ومروجها وكثرة أنهارها.

يقول أبو عمارة البصري:

لله أندلس وما جمعت بها — من كل ما ضمت لها الأهواء
فكأنما تلك الديار كواكب — وكأنما تلك البقاع سماء
وبكل قطر جدول في جنة — ولعت به الأفياء والأنداء

ولعل أهم وصف جامع مانع لها، هو الوصف الذي خصها به ابن غالب

1- يقول أحمد الرازي: «شكلها [أي الأندلس] على شكل مثلث ترتكز على ثلاثة أركان: الركن الأول هو الموضع الذي فيه صنم قادس المشهور في البلد ومنه مخرج البحر المتوسط الشامي الآخذ بجنوب الجزيرة والركن الثاني هو بشرقي الأندلس بين مدينة نربونة ومدينة بروذيل [...] والركن الثالث يوجد بالشمال الغربي في بلاد جليقيا». انظر:

Levi Provençal. «La decription de l'Espagne». Al-Andalus. Madrid-Granada. volumen XVIII. 1953. p. 51.=

= ويقول ابن غالب: «ذكرت النصار الأوائل عن الأندلس أنه بلد ذو ثلاثة أركان قد أحاط بها البحران المحيط والمتوسط الخارج إلى الشام». ابن غالب، فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد الأول-الجزء الأول -مايو 1955. ص. 281. انظر أيضا المقري، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، نشر صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المملكة المغربية ودولة الإمارات العربية المتحدة، الرباط، ج.1، 1978، ص. 60 وأبو حامد الأندلسي، تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق إسماعيل عربي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ص. 52.

ونصه: «الأندلس شامية في طيب أرضها ومياهها، يمانية في اعتدالها واستوائها أهوازية في عظيم حياتها، عدنية في منافع سواحلها صينية في جواهر معادنها، هندية في عطرها وطيبها، وأهلها عرب في العزة والألفة وعلو الهمة وفصاحة الألسن وطيب النفوس وإباية الضيم وقلة احتمال الذل، هنديون في فرط عنايتهم بالعلوم وحبهم فيها، هم أشد الناس بحثا عنها وأصحهم ضبطا وتقييدا ورواية لها وخاصة لكتاب الله وسنة نبيهم محمد صلى الله عليه وسلم، بغداديون في نباهتهم وذكائهم وحسن نظرهم وجودة قرائحهم ولطافة أذهانهم وحدة أفكارهم... »(1).

1- أنهارها

حاول الكثير من المؤرخين والجغرافيين والأدباء وصف أنهار الأندلس وبحارها، ومنهم المزني الذي قال: «الأندلس جزيرة قد أحدقت بها البحار وتفجرت في خلالها العيون والأنهار [...] والصحاري معدومة لأنها في قلب البحار موضوعة جمعت بين طيب الهواء والمدرة»(2).

ويذكر المقري نقلا عن بعض المؤرخين: طول الأندلس ثلاثون يوما، وعرضها تسعة أيام، ويشقها أربعون نهرا كبارا، وبها من العيون والحمامات والمعادن ما لا يحصى»(3).

وحاول صاحب كتاب ذكر بلاد الأندلس أن يكون أكثر دقة ووضوحا

1- ابن غالب، فرحة الأنفس، ص. 281.

2- مجهول، ذكر بلاد الأندلس...، ج.1، ص. 12.

3- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 226.

فقال: «وبالأندلس أربعون نهرا أكبرها وأعظمها ستة: الأول منها نهر قرطبة ويسمى نهر بيطي وينبعث من جبال مدينة شقورة مما يلي بلنسية، ومن هناك ينبعث أيضا نهر مرسية فيجري وادي مرسية إلى الشرق فيمر بمرسية إلى أريولة ثم إلى بني المدور فيصب هناك في البحر [...] والثاني نهر آنة قرية من قرى قلعة رباح، يصب في البحر والثالث نهر تاجة ينبعث من عين عظيمة بإزاء حصن وله بجبل الفريزة [...] والرابع نهر مشر [...] ويصب في البحر بجليقية [...] والخامس نهر ابره ينبعث من بلاد جليقية فيمر على سرقسطة ثم إلى طرطوشة [...] والسادس نهر دويرة فيخرج من جبال الفريزة من جليقية فيمر على شنت برية وجزيرة شقر ومصبه في البحر الغربي فيما بين قلميرة وبرتقال [...][1].

1- مؤرخ مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ج1-، ص. 11.

جدول لبعض أنهار الأندلس ووديانها

الأنهار	موضعها	خصائصها	المصدر	الصفحة
النهر الأعظم	بين مرسية واشبيلية		ابن سعيد، المغرب ج.2.	245
وادي العسل	الجزيرة الخضراء	سمي بذلك لحلاوته	ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج.2.	321
نهر غرناطة	كورة إلبيرة		فرحة الأنفس	283
نهر الفلوم	غرناطة من كورة إلبيرة	مخرجة من جبل سكير ويلتقط فيه سحالة الذهب	فرحة الأنفس	283
نهر شقر	مدينة الجزيرة - لاردة -بلغير	بنيت علي مدينة الجزيرة	فرحة الأنفس	280
نهر نقيرة	مدينة قربين	وهي على نهر نقيرة	فرحة الأنفس	286
نهر الزيتون	مدينة إفراغة	وهي على نهر الزيتون	فرحة الأنفس	286
نهر بيطي	جبال مدينة شقورة		مجهول، ذكر بلاد الأندلس ج.1.	11

نهر مرسية	جبال شقورة		نفسه	11
نهر تاجة	ينعث من عين عظيمة بإزاء حصن ولمة	مصبه في البحر الغربي المحيط عند الأشبونة يصب في البحر بجليقية		11
نهر آنة	ينبع من قرية آنة		مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ج1.	11
نهر إبره	ينبعث من بلاد جليقية	يصب في البحر	مجهول، ذكر بلاد الأندلس ج1.	11
نهر دويرة	يخرج من جبال الفريزة من جليقية	مصبنة في البحر الغربي فيما بين قلميرة وبرتغال	مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ج1.	11
وادي العذراء	برجة		المقري، نفح الطيب، م1.	150

2- جبالها

شكل الجبل عنصرا من عناصر الطبيعة الأندلسية، لذلك لم يفوت الأندلسيون فرصة الاستفادة منه. وقد اختلفت أدواره وتعددت، فهو إما

موئلا لثوار أو ملطفا للجو أو مكانا للنزهة والاستجمام إلخ.

وهذا الدور الأخير هو الذي يهمنا بالأساس، إذ تقدم لنا النصوص شواهد عدة على أهمية هذا المجال ودوره في تنشيط وتفعيل السياحة الداخلية.

ومن أسماء الجبال التي ذكرتها المصادر جبل الشارة الذي ينبع منه نهر شوقر، وجبل تطيلة الذي يمر عليه نهر سرقسطة وكلا الجبلين يوجدان في مدينة تطيلة[1]، وهناك جبل شلير الذي ينبع من وادي آش[2] و جبل الشرق بإشبيلية، ترابه أحمر وطوله من الشمال إلى الجنوب أربعون ميلا، وعرضه من المشرق إلى المغرب اثنا عشر ميلا، وهو يشمل على مائتين وعشرين قرية[3].

وعرفت لشبونة بجبالها المعروفة بشورات العسل وهو الأبيض الخالص الذي يشبه السكر في المذاق[4]. وفي مرسية يوجد جبل أيل وهو من متفرجاتها المشهورة، وتحته بساتين وبسيط تسرح فيه العيون[5]، وفي

1- ابن سعيد، بسط الأرض، في الطول والعرض، تحقيق خوان قرنيط خينيس، نشر معهد مولاي الحسن، تطوان، 1958، ص. 113.

2- الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص. 604.

3- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 159.

4- أحمد الرازي، قطعة من وصف إفريقية والمغرب، تحقيق عبد الرحمان حميدة، ضمن كتاب أعلام الجغرافيين العرب، دار الفكر، دمشق، 1984، ص. 304 ابن غالب، فرحة الأنفس، ص. 291.

5- ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج.2.ص.ص. 245-246.

غرناطة يوجد جبل الثلج الذي لا يفارقه صيفا ولا شتاء ويتميز بعلو قممه، وبالقرب منه عين من الماء وشجرة زيتون يخرج الناس ويقصدونها زمان الربيع[1].

على العموم يذكر صاحب كتاب ذكر بلاد الأندلس نقلا عن ابن سيدة أنه يوجد في الأندلس سبعة وثمانون جبلا أعظمها أربعة منها: جبل قرطبة المعروف بجبل العروس يبتدئ من ساحل البحر المتوسط القبلي الذي بساحل بلنسية ومنتهاه البحر المحيط الغربي بإزاء مدينة باجة ومدينة أشكونية والجبل الحاجز بين الأندلس وأفرنجة وجليقية، يبتدئ من بحر الزقاق وينتهي في البحر المحيط[2].

ولعل أهم وصف للجبال هو ما ورد في بيت لابن خفاجة[3].

وأرعن صمادح الذوابة باذخ يطاول أعنان السماء بعارب

3- مروجها ومتنزهاتها

إن ما وصلنا من تراث أدبي في وصف الطبيعة الأندلسية لخير دليل على أن الأندلس كانت جنة، وهذا ما عبر عنه كل من المقدسي في أحسن

1- أبو حامد الغرناطي، المغرب عن عجائب المغرب، تقديم وترجمة وتحقيق إينفرد بيخارانو، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، مدريد، 1991، ص. 11.

2- نقلا عن مؤرخ مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ص. 10.

3- ابن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق سيد غازي، دار المعارف، الإسكندرية، بدون، ص. 11.

التقاسيم[1] وابن خفاجة في مقطوعتين هما[2]:

يـأهــل أنــدلــس لله دركــم   مــاء وظــل وأنــهــار وأشــجــار

مـا جـنـة الخـلـد إلا في ديـاركـم   ولـو تـخـيـرت هـذا كـنـت أخـتـار

لا تحسبوا في غد أن تدخلوا سقرا   فـليس تـدخـل بـعـد الجـنـة الـنـار

وفي الأخرى يقول[3]:

إن لـلـجـنــة بـالأنــدلــس   مـجـتـلـى وريــا نــفــس

فـسـنـا صـبـحـتـهـا مـن شـنـب   ودجـلـى لـيـلـتـهـا مـن لـعـس

وإذا مـا هـبـت الـريـح صـبـا   صحت وأشواقي إلى الأندلس

ويذكر صاحب ذكر بلاد الأندلس أن المسافر من مدينة إلى مدينة لا يكاد يمشي إلا في العمارة ما بين قرى ومزارع ومياه وبساتين.

أما الرازي فيقول في حقها ما نصه: «بلد الأندلس هو الآخر الإقليم الرابع إلى المغرب وهو عند الحكماء بلد كريم البقعة طيب التربة، خصب الجنان، تتصل فواكهه أكثر الأزمنة وتدوم متلاحقة غير مفقودة»[4].

فمن خلال ما سبق ذكره تتراءى لنا الأندلس كبقعة خضراء تحيط

1- المقدسي، أحسن التقاسيم، في معرفة الأقاليم، دار مدبولي، القاهرة، 1991، ص. 5.

2- ابن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، ص. 136.

3- ابن خفاجة، المصدر نفسه، ص. 136.

4- Lévi-Provençal, «La description de l'Espagne d'Ahmad Al-Razi», Al-Andalus, volumen XVIII, Madric-Granada, 1953, p. 59.

بها البحار وتخترقها الأنهار والوديان، فيهيم الزائر والقاطن بها ويزداد هيامهما بها عند ما يحل فصل الربيع فتتسربل الطبيعة في ثياب من السندس الخضر وتتوشح بوشاح مختلف الألوان، وتحرك الرياح مياهها وتهز أدواحها.

كان الشعراء أشد الناس إفتتانا بالطبيعة فوصفوها لنا أحسن وصف ومنهم ابن عبد ربه الذي قال من قصيدة له في مدح الناصر عند فتح لبلة[1].

وجه ربيع أتاك باكره يرفل في حليه وفي حلله

كأن أيامه ملبسة وأثواب غض الشباب مقتبله

ومنهم إسماعيل بن إسحاق المعروف بالمنادي (عاش في عهد الأمير عبد الله)، حيث قال يصف الربيع والزهر:[2]

وحاكت له الأنداء وشيا منمنما كأن نظمه من فاخر التبر والدر

تخال به نور الربيع كواكبا عليها أكاليل اليواقيت فالشذر

إذا ما نسيم الريح هبت بصحته فمال كما مال النزيف من السكر

يعانق بعض بعضهن تأودا تعانق معشوقين كان على هجر

ويسقين دمعا من عيون كأنه عيون مها يرعدن من شدة الذعر

لم يكتف الشعراء بوصف الربيع والطبيعة، بل وصفوا أيضا انبلاج الصبح بعد رحيل جيوش الظلام وصفا يذهل العقول وينعش الألباب.

1- الكتاني، كتاب التشبيهات، ص.ص 52-53.

2- الكتاني، المصدر نفسه، ص، 50.

كما ورد عند أحمد بن عبد ربه الذي قال[1]:

حتى إذا ما الليل قوض راحلا عندالغلس

وبدا الصباح كغرة تبدو على وجه الفرس

وكما ورد عند عباس بن فرناس في قوله[2]:

فبتنا وأنواع النعيم ابتدالنا ولا غير عينيها وعيني كالي

إلى أن بدا وجه الصباح كأنه جبين فتاة لاح بين حجال

هكذا كان سحر الأندلس يحث الأقلام على تأليف كتب في وصفها والتغني بجمالها، من هذه الكتب: ديوان ابن عبد ربه، وديوان ابن خفاجة، وكتاب التشبيهات للكتاني وكتاب البديع في وصف الربيع.

لم يكن الشعراء فقط هم الذين افتتنوا بجمال الأندلس، بل كانت الخاصة والعامة من الناس قد افتتنوا بدورهم بسحر الطبيعية الأندلسية، لذلك اتخذوا لهم متنزهات في مختلف المدن، منها متنزهات الجزيرة الخضراء وأشهرها متنزه الثقات[3]، ومنها متنزهات أكشبونة التي قال في حقها ابن غالب: «وتتصل بأحواز الأشبونة ولها سهل منبسط، كثيرة المرافق وضروب الثمار وطيب الزرع وفيض البركات، ولها جبل جمع المسارح النائية والمياه الجارية، وصيدها كثير في البر والبحر وهي من

1- الكتاني، المصدر نفسه، ص. 34.

2- الكتاني، المصدر نفسه، ص.35.

3- ابن سعيد، المغرب في خلى المغرب، ج.1، ص. 320.

أحسن البقاع متنزها[1]. ومنها متنزه المدور[2] ومنها متنزهات بلنسية من أشهرها وأبدعها منية ابن أبي عامر[3] والرصافي، ويذكر أن الإمام محمد بن عبد الرحمان خرج يوما متنزها إليها فقال له وزيره هاشم بن عبد العزيز: «أيها الأمير ما أطيب الدنيا لولا الموت»[4].

فقال له «يا ابن اللخناء وهل ملكنا هذا الذي نحن فيه إلا الموت ولو بقي من كان قبلنا من أين كان يصل إلينا»، فرجع من نزهته فحم ومات في بقية يومه"[5].

كانت سواحل البحار والأنهار أيضا أماكن للتنزه، خاصة النهر الأعظم بإشبيلية، والذي قال فيه ابن مفلح: «إن إشبيلية عروس بلاد الأندلس، لأن تاجها الشرق وفي عنقها سمت النهر الأعظم، وليس في الأرض أتم حسنا من هذا النهر، يضاهي دجلة والفرات والنيل، تسير القوارب فيه للنزهة والسير والصيد تحت ظلال الثمار، وتغريد الأطيار، أربعة وعشرين ميلا، ويتعاطى الناس السرج من جانبية عشرة فراسخ في

1- ابن غالب، فرحة الأنفس، ص. 291.

2- الخشني، قضاة قرطبة...ص. 45، حيث يقول ما نص: «وذكر بعض أهل العلم، قال...اعتل مصعب في ضيعته، فكشف عنه الأمير الحكم رحمه الله، فذكر له علته فخرج متنزها إلى جهة المدور، فقصده إلى داره، ونزل عليه في منزله».

3- ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج. 2، ص. 297.

4- مؤرخ مجهول ذكر بلاد الأندلس، ج.1، ص. 149. يذكر ابن عذاري أن الأمير أجابه: يا ابن اللخناء ألحنت في كلامك ! وهل ملكنا هذا الملك الذي نحن فيه إلا بالموت؟ فلولا الموت ما ملكنا أبدا !» أنظر ابن عذاري، البيان المغرب، ج. 2، ص. 111.

5- النويري، تاريخ الغرب الإسلامي، ص. 110.

عمارة متصلة ومنارات مرتفعة وأبراج مشيدة، وفيه من أنواع السمك ما لا يحصى»[1].

هكذا كان الخروج إلى المنتزهات عادة متأصلة في الأندلسين عامتهم وخاصتهم. ويذكر ابن حيان أن الأمير عبد الرحمان قال لحاجبه : «إن بعض كرائمنا سألتنا تجديد العهد لديهن بالركوب معهن للنزهة على مقتضى العادة، فاخرج من فورك، فانظر في إقامة ما يحتاج إليه لنزهتنا على أتم رسومها، وأعجبك ذلك فإن متحركون صبيحة غد بحول الله"[2]

إضافة إلى التنزه والاستمتاع بجمال الطبيعة، عرف الأندلسيون بولعهم الشديد بهواية الصيد[3]، خاصة أمراؤهم، منهم: عبد الرحمان

1- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 208.

2- ابن حيان، المقتبس...، القطعة التي حققها محمود علي مكي، ص. 161.

3- عرف الصيد قديما في الجزيرة العربية وكان يستعان بالسلوقي (من سلوق في اليمن) في أول الأمر دون سواه من الكلاب، وروي أن كليبا بن ربيعة كان أول عربي استعمل السلوقي للصيد، غير أن الهنود والفرس دجنوه قبل العرب بزمن بعيد. عد إلى فليب حتى، تاريخ العرب، دار غندور، بيروت، 1990، ص. 293. وأول من اشتهر بالصيد من الخلفاء الأمويين يزيد بن معاوية، أنظر مصطفى الرافعي، حضارة العرب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981، ص. 224. وعرفت هذه الهواية أيضا في إسبانيا قبل الفتح الإسلامي لها، إذ كان يليان يجلب لرذريق من المغرب هدايا وألطافا وطيور صيد، أنظر ابن الكردبوس، القطعة من كتاب الاكتفاء...، ص. 43. وبعد الفتح الإسلامي لإسبانيا تم نوع من تبادل الخبرة بين أوربا وجيرانهم المغاربة في مجال الصيد والدليل على ذلك وجود كلمة «الحر» في أبيات من شعر الراهب الإسباني «Arcipreste de hitz» عبد الهادي التازي، القنص بالصقر بين المشرق والمغرب، بدون، 1980، ص.18.

الداخل[1] والأمير هشام بن عبد الرحمان[2] والأمير عبد الرحمان بن الحكم، الذي عرف بكثرة الصيد في الشتاء والبرد والجليد حتى إن عبد الله بن الشمر الذي كان يصاحبه أثناء خروجه للصيد أنشد يتبرم من ذلك الأبيات التالية[3]:

ليت شعري أمن حديد خلقنا	أم خلقنا من صخرة صماء
كل عام في الصيف نحن غزاة	والغرانيق غزونا في الشتاء
إذ نرى الأرض والجليد عليها	واقع مثل شقة بيضاء
فكأن الأنوف تجدع هنا	بالأشافي الحداد أو بالإباء
نطلب الموت والفناء بإلحا	ح كأنا نخاف فوت الفناء

استعان الأندلسيون بالساف[4] والباز[5] في الصيد، واشتهرت بعض المدن ببزاتها، مثل مدينة أكشبونة التي قال في حقها ابن غالب: «وتتصل

1- انظر مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة، ص.ص. 117-118.

2- ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، ص. 223. ورد عند ابن عذاري وصاحب كتاب ذكر بلاد الأندلس أن ابن وضاح قال: «لما بنى هشام القنطرة تكلم بعض الناس فيه، وقالوا: «إنما بناها لتصيده ونزهته !» فحلف حين بلغه ذلك ألا يجوز عليها إلا لغزو أو مصلحة» أنظر ابن عذاري، البيان المغرب، ج.2، ص: 66، ومؤرخ مجهولة، ذكر بلاد الأندلس، ج.1، ص. 120.

3- الكتاني كتاب التشبيهات، ص.ص. 164-165. وسعد إسماعيل شلبي، الأصول الفنية للشعر الأندلسي، عصر الإمارة، دار نهضة مصر، القاهرة، 1982، ص. 310.

4- الكتاني، كتاب التشبيهات...، ص. 178.

5- الكتاني، كتاب التشبيهات...، ص. 179.

بأحواز الأشبونة ولها سهل منبسط، كثيرة المرافق وضروب الثمار وطيب الزرع وفيض البركات، ولها جبل جمع المسارح النائية والمياه الجارية، وصيدها كثير في البر والبحر وهي من أحسن البقاع متنزها»[1] واشتهرت بذلك أيضا مدينة أشبونة التي قال في حقها ابن غالب: « ولها خصلة بانت في طيب الثمرات وإمكان ضروب الصيد من بر وبحر وبزاتها أحسن البزاة"[2].

استعان الأندلسيون أيضا بالكلاب في عملية الصيد، وقد وصلتنا مجموعة من النقوش تصور لنا ذلك، غير أنها لا تمثل الفترة المدروسة[3]، لذلك تبقى المصادر الأدبية أهم وثيقة يمكننا الاعتماد عليها. فقد قال ابن عبد ربه في وصف كلب الصيد ما يلي[4]:

يختلس الأنفس باستلابه — كلب يلقى الوحي من كلابه

يمون أهل البيت باكتسابه — أهبتـه فانصـاع في إهـابــه

كأنه الكوكب في انصبابه — أو قبس يلقـط مـن شهابـه

أما عباس بن فرناس فقد صور لنا الوقت الذي يخرج فيه الصيادون لصيد الطرد، وطريقة الصيد ومراحله في قوله[5]:

1- ابن غالب، فرحة الأنفس...، ص. 291.

2- ابن غالب، فرحة الأنفس، ص. 291.

3- أنظر السيد عبد العزيز سالم، بحوث في التاريخ والحضارة والآثار، القسم الأول، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1991، ص. 477.

4- الكتاني، كتاب التشبيهات...، ص. ص. 175-176.

5- الكتاني، المصدر نفسه، ص. 175.

قد أغتدي والليل مركوم الظلم والصبح في ثنى الظلام مكتتم
بأغضف معلم أو قد علم كأن شق أشدق من فيه القضم
كما أجيد مطها في حسن ضم حتى إذا كنا على ظهر إظم
عنت لنا أرنب من نحو سلم فثار منها الكلب كالصفو الشهم
حتى إذا ما كان منها في الأمم بينهما في القوت مقدار القدم
جاءت له بعطفه لم تنهم كما انثنى في رجعه مشق القلم

4- أقاليمها ومدنها

لم يقف الأندلسيون فقط عند وصف البيئة الأندلسية، بل حددوا مواقعها وأقاليمها الجغرافية، ويورد صاحب كتاب ذكر بلاد الأندلس في هذا الشأن نصا جاء فيه: «ذكر أحمد بن أبي الفياض والدولالي وابن حيان والرازي وابن مزين والهرنسي وابن الرقيق وغيرهم ممن عنى بتاريخ الأندلس أن المعمور من الأرض مقسوم على سبعة أقاليم وأن بلاد الأندلس هي في آخر الإقليم الرابع آخذة في العرض الإقليم الخامس والسادس من الأقاليم السبعة»[1].

أما ابن الشباط فقد نقل عن القاضي أبي القاسم صاعد ما نصه: «معظم الأندلس في الإقليم الخامس وطائفة منها في الإقليم الرابع كإشبيلية، ومالقة وقرطبة، وغرناطة، وألمرية، ومرسية»[2]. في حين يصف المقري بدقة ما تشتمل عليه الأندلس من القواعد والمسالك والأقطار والمدن حيث يقول: «واعلم أن جزيرة الأندلس-أعادها الله للإسلام-

1- مؤرخ مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ص. 29.

2- ابن الشباط، قطعة في وصف الأندلس وصقلية...، ص.99.

مشتملة على موسطة وشرق وغرب، فالموسطة فيها من القواعد المصرة التي كل مدينة منها مملكة مستقلة لها أعمالها ضخام وأقطار تسعة: قرطبة وطليطلة، وجيان، وغرناطة، وألمرية، مالقة»[1].

4-1 **قرطبة**: معناها بالعربية القلوب المشكلة، وذكر المقري نقلا عن الحجاري في «المسهب»: «الأندلس بمنزلة الرأس من الجسد، ونهرها من أحسن الأنهار، مكتنف بديباج المروج مطرز بالأزهار، تصدح في جناته الأطيار، وشعر النواعير ونسيم النوار»[2].

وهي التي قال فيها موسى بن نصير: «يا قرطبة، حبذا أنت ما أطيبك، وأطيب ليلك ونهارك، وما أحسن اعتدال هوائك»[3].

ومن أعمالها: إستجة وبلكونة وقبرة ورندة وغافق وأسبطة والمدور واليسانة وبيانة والقصيب وغيرها[4].

4-2 **طليطلة**: ومعناها أنت فارح[5]، وهي تعريبا لكلمة بزليطة[6]،

1- المقري، نفخ الطيب...، م.1، ص. 165.

2- المقري، المصدر نفسه، م1، ص. 153.

3- مأخوذة من الرسالة الشريفة إلى الأقطار الأندلسية ضمن كتاب ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 196.

4- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 165، يذكر ابن عذاري، البيان العربي، ح.2، ص. 14، أنه قال: « واها لك يا قرطبة ! ما أطيب تربتك، وأشرف بقعتك وأعجب أمرك! ولعنك الله بعد الثلاثمائية سنة!"

5- ابن غالب، فرحة الأنفس...، ص. 307.

6- المقري، نفح الطيب، م.1، ص. 116-162، وقد سميت بذلك لأنها ملكها إثنان وسبعون إنسانا، ويقال دخلها سليمان بن داود عليهما السلام وعيسى بن مريم وذو القرنين. عد إلى المقري، المصدر نفسه والصفحات.

وقد اتصفت بكثرة الجنان والأشجار المثمرة[1].

ومن خواصها أيضا حنطتها التي لا تتغير ولا تتسوس على طول السنين وصبغها السماوي المعروف ووفرة زعفرانها، الذي يعم البلاد ويصدر إلى الآفاق[2]. هذا إضافة إلى اشتمالها على قنطرة مطلة على نهر تاجة كانت تعجز الواصفون عن وصفها وطولها ثلاثمائة باع، وعرضها ثمانون باعا، هدمها الأمير محمد عندما أغار عليه أهل طليطلة، وفي ذلك يقول عباس بن فرناس[3]:

أضحت طليطلة معطلة ... من أهلها في قبضة الصقر

تركت بلا أهل تؤهلها ... مهجورة الأكتاف كالقبر

ما كان يبقي الله قنطرة ... نصبت لحمل كتائب الكفر

ومن أعمال طيليطلة: قلعة رباح ووادي الحجارة وطلمنكة[4].

3-4 مدينة غرناطة: تسمى غرناطة أو إغرناطة، وكلاهما أعجمي[5]، وقيل إن الصواب أغرناطة بالهمزة - معناها بلغتهم

1- ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج. 2، ص. 8. المقري، نفح الطيب....، م.1، ص. 162.

2- المقري، نفح الطيب، م.1، ص. 143.

3- المقري، المصدر نفسه، م.1، ص. 162.

4- وادي الحجارة تعرف أيضا بمدينة الفرج، وهي بين الجوف والشرق من قرطبة. أنظر الحميري، الروض ....، ص. 606. يقول في حقها الحميري: «وهي مدينة حسنة كثيرة الأرزاق جامعة الأشتات والمنافع والغلات [...]» الحميري، الروض ....، ص.606.

5- ابن الخطيب، الإحاطة....، م.1، ص. 91-92.

الرمانة[1].

أشاد بهذه المدينة الجغرافيون والمؤرخون يقول ابن سعيد: «غرناطة، وما أدراك ما غرناطة، حيث أدارت الجوزاء وشاحها وعلق النجم أقرطه، عقاب الجزيرة، وغرة وجهها المنيرة»[2].

ويقول المقري نقلا عن الشقندي في حقها: « أما غرناطة، فإنها دمشق بلاد الأندلس ومسرح الأبصار، ومطمح الأندلس[...] ويشقها نهر عليه قناطر يجاز عليها وفي قلبها جبل شلير، وهو جبل لا يفارقه الثلج صيف وشتاء، ومنه سائر النبات الهندي، لكن ليس فيه خصائص»[3].

مناخها بارد لذلك كانت جسوم أهلها صلبة وسحانهم خشنة، وكانت هضومهم قوية، ونفوسهم لمكان الحر جرية[4]. ومما قاله «بكر شبرين (توفي عام 747هـ) في شدة البرد الأبيات التالية[5]

رعى الله من غرناطة متبوأ ... يسر كئيبا أو يجير طريدا

تبرم منها صاحبي عند ما رأى ... مسارحها بالبرد عدن جليدا

هي الثغر الذي من أهلت ... وما خير ثغر لا يكون بردا

1- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 147.

2- ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص. ص. 102-103.

3- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 148.

4- ابن الخطيب، الإحاطة...م. 1، ص. 97.

5- ابن الخطيب، المصدر نفسه، م.1، ص. 97.

ومن أعمال غرناطة قطر لوشة[1] وباغه[2]، والعامة يقولون بيغة، ومن أعمالها أيضا وادي آش[3]، ويقال: وادي الأشتات[4].

4-4 **مدينة المرية** : هي المدينة التي ألف فيها أبو جعفر ابن خاتمة تاريخا حافلا سماه: «مزية ألمرية، على غيرها من البلاد «الأندلسة»، وما ذلك إلا لجمالها وطيب فواكهها وحسن سواحلها وتوفرها على نهر طوله أربعون ميلا يشق البساتين والجنات النضرة[5]، وعرفت ألمرية بطرزها التي تصنع بها ثياب الحرير الموشاة بالذهب[6]، ومن أعمالها أندرس وغيرها[7].

1- يصفها بكر بن سعيد كما يلي: «بينهما وبين غرناطة مرحلة من أحسن المراحل، بين أنهار وظلال أشجار في بساط ممتد، تبارك الله بديعا في حسنه، قال الحجاري: فلو كان للدنيا عروس من أرضها لكان ذلك الموضع » أنظر ابن سعيد، المغرب...، ج.2، ص. 157.

2- ذكر ابن سعيد نقلا عن الرازي ما نصه: «أنها طيبة الزرع، كثيرة الثمار، غزيرة المياه، منبجسة العيون». ابن سعيد، المغرب...، ج.2، ص.154.

3- يقول فيها الحميري: «مدينة بالأندلس قريبة من غرناطة كبيرة خطيرة، تطرد حولها المياه والأنهار، ينحط نهرها من جبل شلب، وهو في شرقيها، وهي على ضفته، ولها عليه أرجاء لاصقة بسورها، وهي كثير التوت والأعناب وأصناف الثمار والزيتون والقصب بها كثير. «الحميري، الروض المعطار...، ص. 604.

4- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 149.

5- المقري، المصدر نفسه، م.1، ص. 163.

6- ابن سعيد، بسط الأرض...، ص.165.

7- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 165.

5-4 مدينة مالقة

عرفت هذه المدينة بتينها المميز الذي كان يسمى بالتين المالقي، ويضرب به المثل في حسنه، وكان يحمل إلى الهند والصين، وقيل إنه ليس في الدنيا مثله[1]. يقول فيه أبو الحجاج يوسف بن الشيخ البلوي المالقي[2]:

مالقة حييت ياتينها   الفلك من أجلك ياتينها

نهى طبيبي عنه في علتي   ما لطبيبي عن حياتي نهى

على العموم هذه هي المدن التي تنتمي إلى موسطة الأندلس، أما التي تنتمي إلى شرقها فهي: مرسية، وبلنسية، ودانية والسهلة والثغر الأعلى[3].

6-4 مدينة بلنسية: مشهورة ببساتنها وأنهارها[4]، يقول في حقها المقري نقلا عن الحجاري: «مطيب الأندلس ومطمح الأعين والأنفس، قد خصها الله بأحسن مكان، وحفها بالأنهار والجنات، فلا ترى إلا مياها تتفرع، ولا تسمع إلا أطيارا تسجع، ولا تستنشق إلا أزهار تتفتح وما أجلت لخطابها في شيء إلا قلت هذا أملح [...]»[5]. ومن أعمالها شاطبة التي يضرب بحسنها المثل وجزيرة شقرة وغيرها[6].

1- المقري، المصدر نفسه، م.1، ص. 151.

2- المقري، المصدر نفسه، م.1، ص. 151.

3- المقري، المصدر نفسه، م.1، ص. 165.

4- ابن سعيد، بسط الأرض، ص.ص. 100-101.

5- ابن سعيد، المغرب...، ج.2، ص. 297-298.

6- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص.ص. 165

4-7 **مدينة مرسية:** قال فيها ابن سعيد نقلا عن الحجاري ما نصه: «مرسية أخت أشبيلية، هذه بستان شرف الأندلس وهذه بستان غربها، قد قسم الله بينهما النهر الأعظم، فأعطى هذه الذراع الشرقي وأعطى هذه الذراع الغربي [...]»[1]، ومن أعمالها أربولة ولقنت[2] ولورقة[3] وغيرها.

4-8 **الثغر الأعلى:** من أعمال سرقسطة وكورة لاردة وقلعة رباح، وكورة تطيلة، وكورة وشقة وكورة مدينة سالم، وكورة قلعة أبواب وكورة بريطانية[4] وكورة المدن التي تنتمي إلى غرب الأندلس فهي: إشبيلية ماردة، أشبونة وشلب[5].

4-9 **مدينة إشبيلية:** تأويلها أنها على سبخة[6]، حضيت بأهم الأوصاف وأحسنها، فهذا ابن مفلح يجعلها عروس بلاد الأندلس[7]، أما المقري فيعتبرها من أعظم مدن الأندلس[8].

1- ابن سعيد، المغرب...، ج.2، ص. 245-246.
2- يقول ابن سعيد في حقها : «لها عمل كبير مخصوص التين والزيت، وخمرة مذكورة مفضلة مشهورة بالقوة[...]» أنظر ابن سعيد، المغرب...، ج.2، ص. 274.
3- يذكر الحجاري فيها: «قد مررت على هذه المدينة، فلم أر أحسن من بساطها وبهجة واديها وما عليه من البساتين». ابن سعيد، المغرب...، ج.2، ص. 275.
4- المقري، المصدر نفسه، م.1، ص. 166.
5- المقري، المصدر نفسه، م.1، ص.ص. 166-167.
6- ابن غالب، فرحة الأنفس...، ص. 307.
7- المقري، نفخ الطيب...، م.1، ص. 307.
8- المقري، المصدر نفسه، م.1، ص.ص. 156-157.

ويذكر المقري نقلا عن الشقندي في حقها ما نصه: «من محاسنها اعتدال الهواء وحسن المباني، ونهرها الأعظم الذي يصعد المد فيه اثنين وسبعين ميلا ثم يحسر»[1].

وكان هذا النهر مكان للنزهة والسير والصيد، وكانت القوارب تسير فيه، وفيه من أنواع السمك ما لا يحصى ويعد.. يقول فيه ابن سفر:

شق النسيم عليه جيب قميص فانساب من شطيه طلب ثاره

فتضاحكت ورق الحمام بدوحها هزءا فضم من الحياء إزاره

ويذكر المقري أنه قيل لأحد: من رأى مصر والشام: أيها رأيت أحسن؟ أهذان أم إشبيلية، فقال: بعد تفضيل إشبيلية، «شرفها غابة بلا أسد، ونهرها نيل بلا تمساح»[2]. وبالجملة لقد حازت إشبيلية كثرة الثمار من كل نوع والزرع والضرع وقصب السكر، وتبقى زيتونها تحت الأرض أكثر من ثلاثين عاما[3]. وأهل اشبيلية يضرب بهم المثل في الخلاعة وانتهازفرصة الزمان وبغيهم[4]، ومن أعمالها شريس والخضراء[5]

1- المقري، المصدر نفسه، م.1، ص.ص. 156-157.

2- المقري، المصدر نفسه، م.1، ص.ص. 156-157.

3- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 208.

4- شيخ الربوة شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي طالب الأنصاري الديمشقي، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988، ص. 321.

5- يقول في حقها ابن سعيد: «مدينة الجزيرة الخضراء، من أرشق المدن وأطيبها وأرفقها بأهلها، [...] وعندما يخرج الإنسان من بابها يجد المياه الجارية، والبساتين النضرة، ونهرها يعرف بوادي العسل، سمي بذلك لحلاوته» أنظر ابن سعيد، المغرب...، ص.ص. 320-321.

ولبلة[1].

10-4 **مدينة ماردة:** تعني العرفاء القدم، ذكر ابن عذاري أنها من إحدى القواعد الأربع التي بالأندلس والتي ابتناها كتبيات قيصر. وكانت دار الملك في القديم لذلك وجد بها آثار عجيبة وقصور وقنطرة وكنائس[2]، ومن أعمالها: بطليوس ويابرة[3].

11-4 **مدينة أشبونة:** «وتتصل بأحواز مدينة شنترين وهي قديمة، ولها خصلة بانت في طيب الثمرات وإمكان ضروب الصيد من وبحر، وبزاتها أحسن البزاة وفي جبالها شورة العسل وهو الأبيض الخالص يشبه السكر في المذاق[4]، ولها معدن من التبر الخالص غزير المادة. ومن مدنها شنترة ومنت شيون، ومن أعمالها شنترين»[5].

5- أثر الطبيعة في تكوين الشخصية الأندلسية:

هناك إجماع كلي بين مؤرخين قدماء ومحدثين حول تأثير الطبيعة على الإنسان وشخصيته، فمنهم من جعلَ هذا التأثير مرتبطا بالأساس

1- يذكر ابن سعيد نقلا عن الرازي: «جامعة لكلا وجه من الفوائد، محفوفة بصنوف الخيرات» أنظر ابن سعيد، المغرب، ص. 339. الرازي، جغرافية الأندلس، ضمن كتاب أعلام الجغرافيين لعبد الرحمان حميدة، ص. 305.

2- ابن عذاري، البيان...، ج. 2، ص. 14.

3- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 291.

4- ابن غالب، فرحة الأنفس...، ص. 291.

5- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 167.

بقرب الشمس من الإنسان أو بعدها عنه[1][2]، لذلك ميز ابن رسه بين ثلاث مناطق طبيعية ومناخية:

- المنطقة الباردة:

تبعد عن مدار الشمس عند صعودها وهبوطها، لذلك تكثر الثلوج فيها، وتغلب الرطوبة على أرضها ويكون لذلك تأثيرا على الخصائص الفزيلزجية والخلقية لساكنها، إذ أجسامهم مسترخية وغليظة، وتصير شعورهم سبطة، وألوانهم بيشا حمرا، ويغلب على طباعهم البرد، وعلى أخلاقهم الجفاء[3].

1- من هؤلاء العلماء نذكر العلامة الكبير عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ق.1، ص.ص. 388-389 وابن رسته حيث يقول: «فالأجسام والصور والألوان والعلوم والأخلاق متباينة متباعدة الشبه لاختلاف مواضعهم من مدار الشمس» ابن رسته أبي علي أحمد بن عمر، الأعلاق النفيسة، دار إحياء التراث الغربي، بيروت، بدون، ص. 100.

2- كان بودان (J. Bodin) هو من الأوائل الذين أرجعوا التفاعل الاجتماعي إلى عوامل البيئة الجغرافية وتأثيرها على الإنسان. انظر: كمال دسوقي، دينامية الجماعة في الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، دار الكتب، بدون، 1966، ج.1، ص. 51. وقد ذهب مذهبه أيضا محمد حمدي إذ يقول في ذلك: «للبيئة الأثر الأقوى في حياة الإنسان ويتجلى ذلك واضحا في جميع خلاته الطبيعية الصحية والسياسية والاقتصادية بل وفي مواهبه العقلية ومداركه العلمية وأطواره الخلقية والعادية»، محمد حمدي، الجغرافيا التجارية الاقتصادية، ص.6.

3- ابن رسته، الأعلاق النفيسة، ص. 99.

- المنطقة الحارة:

توجد في البلاد التي تحاذها من البروج ما بين مدار الحمل وإلى السرطان، تكون الشمس على سمت رؤوس أهلها فتسخن أهويتهم وتحرقهم لذلك تكثر الحرارة واليبس فيهم، وتصير ألوانهم سوداء وشعورهم قططة وطباعهم حادة، وكذلك دوابهم وأشجارهم، ويغلب على أخلاقهم الجفاء والذكاء[1].

- المنطقة المعتدلة:

تكون بعيدة عن مدار السرطان إلى الشمال، فإن الشمس لا تبعد من سمت رؤسهم ولا تقرب منهم، لكن ممرها معتدل عليهم، فإن هواءها يكون حسن في التمزيج ومناخها معتدل ليس فيه حر شديد ولا بردا شديدا، أما ألوانهم وأبدانهم وطباعهم فتكون معتدلة، وأخلاقهم حسنة مع كثرة العلم والذكاء فيهم[2].

ولما كانت الأندلس توجد في المنطقة المعتدلة، فقد كان أهلها «صورهم حسنة وأنوفهم معتدلة غير حادة وشعورهم سود مرسلة، وقدودهم متوسطة معتدلة إلى القصر، وألوانهم زهر مشربة بحمر، وألسنتهم فصيحة عربية يتخللها غرب كثيرة [...]»[3].

1- ابن رسته، المصدر نفسه، ص.ص. 99-100.

2- ابن رسته، المصدر نفسه، ص.ص. 99-100.

3- ابن الخطيب، الإحاطة...، م.1، ص. 134.

على العموم، عملت مكونات الطبيعة والبيئة الأندلسية بأنهارها ومروجها وجبالها وثلوجها على محو بعض الخصائص المشرقية والمغربية للفاتحين المسلمين وصقلتها بخصائص مستمدة منها، فتخلى المشرقي عن امتطاء صهوة الجمل وتخلص من عواصف الرمال وندرة المياه، فأصبح يشق الجداول والمروج ويتمتع برؤية الأزهار والورود والثلوج ويتلذذ بالاستماع إلى تغاريد الطيور وخرير المياه، لذلك أصبح الأندلسي أكثر تفاؤلا وحبا للحياة والطبيعة فخرج إليها متنزها ومتصيدا، وأحب اللهو والموسيقى واستهوته كثرة الكروم فاتخذ من ثمراتها شرابه.

وقد برزت ملامح هذه البيئة حتى في الإنتاج الشعري، فقال مؤمن بن سعيد (عاش أيام الأمير محمد) يصف شدة البرد[1].

ليس عندي البرد إلا	حسن صبري ورعدني وقنوعي
فكأني من شدة البرد هر	يرقب الشمس عن وقت الطلوع

وقال أحمد بن فرج يصف السحاب والمطر[2]:

يا غيم أكبر حاجتي	سقي الحمى ان كنت تسعف
رشق صداه فطالما	روى الصدى فيه مصنف
وأضالع عليه من الوسـ	ـع ورسية تونا مصنف
حتى ترى أنهاءه	وكأنها أعشار مصحف
وتحال مرفض الندى	في روضة شكلا وأحرف

1- الكتاني، كتاب التشابهات، ص.165.

2- الكتاني، كتاب التشبيهات، ص. 46.

الفصل الرابع

الأندلس
محطة للتواصل بين المجتمعين الإسلامي والمسيحي

شكلت الأندلس بحكم موقعها الاستراتيجي المتميز في جنوب أوربا، وقربها الجغرافي من شمال إفريقيا جسرا لعبور تيارات ثقافية وحضارية في اتجاه معاكس بين المشرق والمغرب وشمال أوربا. وقد أدى التقاء هذه التيارات المختلفة إلى نشأة ونمو حضارة أندلسية فريدة، عمل الأندلسيون على توسيع رقعة انتشارها في كل المدن الأندلسية، ليتم تصديرها بعد إثرائها إلى البلدان المجاورة في الشمال والجنوب، أي نحو أوربا وشمال إفريقيا والمشرق.

ومن المتعارف عليه أن صلة إسبانيا بشمال إفريقيا وبالمشرق لم تكن وليدة الفتوحات الإسلامية لشبه جزيرة إيبيريا، بل كانت لها جذورا تاريخية قديمة، إذ كان مضيق جبل طارق منذ القديم من الممرات العالمية الشهيرة، إما في إطار علاقات شمال -جنوب أو شرق- غرب[1]. ويعد التواصل في القديم بين أقاليم الضفتين الشمالية والجنوبية للبحر

1- المصطفى مولاي رشيد، «مضيق الأعمدة والجوار الموري-الإيبيري حسب المصادر الأدبية القديمة»، وقفات في تاريخ المغرب، دراسات مهداة للأستاذ إبراهيم بوطالب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 27، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 2001، ص. 267.

المتوسط أهم عامل يفسر التاريخ المشترك بينها؛ وقد عملت على بلورته الأجناس البشرية التي استقرت بها. فمذ الألف الثانية قبل الميلاد وصل الفينيقيون إلى المغرب وأسسوا مراكز تجارية ببعض مدنه كليكسوس (العرائش) ومغدور (الصويرة) وتمياتيريو (المهدية) ومليتا[1]، وحملوا معهم حضارتهم البرية والبحرية، فأخذ عنهم سكان المغرب الخط الفينيقي وتخلوا عن الخط المعروف باللوبي المشتق من الحميري، كما أخذوا عنهم تقنيات التجارة والفلاحة وغيرها[2].

وبعد ذلك عبروا ممر جبل طارق إلى إسبانيا بحثا عن الفضة والنحاس[3] وعن الأسواق لترويج منتوجاتهم من المنسوجات والأسلحة، فكان وجودهم بها امتدادا واستمرارا لوجودهم بشمال إفريقيا[4].

وبعد الفنيقيين اجتاز الرومان ممر جبل طارق ليحلوا بالمغرب عام

1- Luquet. A. (contribution à l'atlas archéologique du Maroc: le Maroc punique). Bulletin d'archéologique Marocaine. 1973e-1975 TIX. p. 240.

يقول كوتيه (Gautier) في السياق نفسه: «في العالم الغربي كانت إسبانيا كما نعرف نقطة أو حاجزا لا يفصل كثيرا بين الغرب والإسلام. من هناك كانت الأفكار والمعارف تتسرب إلينا». انظر:

E-F. Gautier. Le passé de l'Afrique du nord les siècles obscures. Paris. Payot. p.p. 269270-.

2- الحسن السايح، الحضارة المغربية البداية والاستمرار، منشورات عكاظ، الرباط، 2000، 104/1.

3- المصطفى مولاي رشيد، المرجع السابق، ص. 267.

4- الحسن السايح، المرجع السابق،ج.1، ص.107.

146 ق.م واستمروا به إلى عام 439 بعد الميلاد[1]. وقد شكلت الديانة المسيحية أبرز مظاهر الاتصال الحضاري بين أقاليم ضفتي البحر المتوسط خلال الحكم الروماني؛ حيث انتشرت فيها في آن واحد تقريبا، فبعد أن تركزت بشكل واضح في جنوب إسبانيا في بداية القرن الرابع الميلادي أخذت بعد ذلك في الانتشار بباقي أنحاء إسبانيا[2]. أما في المغرب فقد تبين من خلال شواهد القبور والمخلفات الأثرية أن المسيحية انتشرت بشكل واضح في مدينتي طنجة ووليلي في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الميلادي، ليتسع مجال انتشارها بعد ذلك جنوبا حتى جبال الأطلس[3].

ولم يكد الحكم الروماني ينتهي بالمغرب حتى عبرت جيوش جنسريك (Genséric) القائد الوندالي مضيق الزقاق ونزلت في أرض المغارب عام 429م[4]، بعد أن استقرت في إسبانيا عشرين سنة من عام (409م إلى عام 429م) طردت على إثرها من طرف القوط الذين احتلوا إسبانيا بعد

1- نفسه، ص. 122.

2- أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية، بيروت،1978، ص. 29.

3- نفسه، ص. 29.

4 - Don manuel Danyila Y Collado.Poder civil de los Arabes en Espana durante fel periodo de su domnacion. Madrid. la real academia de la historia.1906.p.9.

نفسه، ص. 30.

ذلك[1]. ولقد استمر وجود الوندال بأرض المغارب نحو ما يقرب مائة عام انصهروا فيها مع السكان المحليين إلى درجة أن بعض الباحثين يرجع سبب شقرة ألوان البربر إلى هذه الموجة الوندالية والجرمانية[2].

وبعد رحيل هذه العناصر الوندالية عام 533م، دخلت المغرب وإسبانيا عناصر أخرى من الروم وهم البيزنطيون الذين كانوا يتكونون من مزيج من الرومان واليونان والسلاف، ودام حكمهم بالمغرب من عام 534م إلى 643م[3]، حتى تمكن الإسبان من طردهم من إسبانيا ومن بعض الثغور المغربية[4] وبقي بعضهم بالمغرب إلى أن دخل المسلمون إليه بعد الفتح[5].

هكذا يتضح أن كل الشعوب التي جاءت من المشرق واستقرت بشمال إفريقيا كانت تحاول السيطرة على إسبانيا، كما أن كل الشعوب القادمة

1- Pierre Bonnassie, Histoire des Espagnols (le temps des wisigoths), t.1, Paris, A. Colin, 1985, p. 16.

2- أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص. 30.

Camps; G. Berbères aux marges de l'histoire, Toulouse, éditions des Hespérides, 1980, p. 32.

3- الحسن السايح، الحضارة المغربية،ج.1، ص. 135.

4- أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص.ص. 30-31.

5- مجهول، الاستبصار في عجائب الأمصار وصف مكة والمدينة ومصر وبلاد المغرب، تحقيق سعد زغلول عبد الحميد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985، ص. 208.

Ch-E Dufourcq, L'Espagne catalane et le Maghrib au XIII° et XDIV siècles, Paris, P.U.F. 1966, p. 17.

من أوربا والتي استقرت بإسبانيا كانت تحاول السيطرة على شمال إفريقيا. وقد كان القرب الجغرافي بين المغرب وإسبانيا يساعد على قيام مثل هذه المحاولات، لهذا كان من المنطقي والبديهي أن يحذو المسلمون الذين فتحوا شمال إفريقيا ونشروا الإسلام به حذو الشعوب التي سبقتهم. وبذلك كانت الفتوحات الإسلامية بإسبانيا ضرورة تاريخية وسياسية وإستراتيجية لضمان استقرار الحكم الإسلامي بشمال إفريقيا، وحماية هذه الأقاليم من الأخطار التي قد تأتيها من الشمال. ولقد نجحت السياسة الحكيمة التي نهجها المسلمون، إذ أصبحت إسبانيا بلدا مسلما قام بدور فعال في الربط بين المجتمعين الإسلامي والمسيحي ابتداء من عام 92هـ، وتتجلى مظاهر هذا الاتصال في شتى المجالات من بينها المجال الديني والتجاري والثقافي والبشري.

أولا: الميدان الديني

لم يكن عام 92هـ أول عام لعبور الجيوش الإسلامية إلى إسبانيا، بل سبقته محاولة استكشافية سابقة في شهر رمضان عام 91هـ قادها طريف في مائة فارس وأربعمائة رجل حسب رواية ابن عذاري[1]. وكانت كل الحملات المتوجهة نحو الأندلس تتكون من عناصر بربرية ومشرقية كان الهدف منها نشر الإسلام وثقافته وليس تخريب المناطق التي دخلتها،

1- ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج.س كولان وإ. ليفيى بروفنسال، دار الثقافة، بيروت،بدون، ج. 2، ص. 5.

كما يرى رينو[1] وغيره من المتحاملين على الإسلام.

وقد برهن المسلمون عن حماسهم الديني عندما لم يكتفوا بفتوحاتهم في إسبانيا وبالنعيم الذي ألفوه بها ليغضوا نظرهم عن الجهاد، بل نجدهم يتركون كل ما غنموه بالأندلس ويخرجون للجهاد في سبيل نشر الإسلام وتوسيع رقعته، فعبروا بذلك جبال البروتات ووصلوا إلى غالة، فنشروا الإسلام بها، بل كادت أن تصبح بلدا إسلاميا لو لم تندحر الجيوش الإسلامية في معركة بلاط الشهداء عام 114هـ/732م[2]،

1- جوزيف رينو، الفتوحات الإسلامية، في فرنسا وسويسرا في القرون الثامن والتاسع الميلادي، تعريب وتعليق إسماعيل العربي، دار الحداثة، 1984، ص. 58.

2- أحاط المؤرخون المحدثون هذه المعركة باهتمام كبير، وقد اعتبرها البعض تاريخا حاسما في تحديد مستقبل فرنسا. وتساءل بعضهم عن مصير أوربا لو لم يقف شارل مارتل في وجه المسلمين في هذه المعركة. (انظر: أنور الجندي، آفاق جديدة للدعوة الإسلامية في عالم الغرب، منشورات مؤسسة الرسالة، بيروت،1987،، ص. 142). أما المؤرخ الإنجليزي غبن جيبون (Gibbon) وبعض المؤرخين الذين جاؤوا بعده ذهبوا إلى أنه لو ربح العرب تلك المعركة لكانت باريس ولندن موطنين تقام فيهما المساجد ولسمع فيهما القرآن يفسر في الجامعات كأكسفورد وغيرها من مراكز العلم لا الكتاب المقدس كما يجري اليوم (انظر: فليب حتي، أدورد جرجي، جبرائيل جبو، تاريخ العرب،دار غندور للنشر، بيروت، لبنان، 1990، ص.ص. 576-577. أما أولكي فيجعل هذه المعركة نقطة انقطاع الفتوحات الإسلامية في غالة (انظر: إسماعيل الأمين، العرب لم يغزوا الأندلس، ص. 16).

في حين نجد مجموعة من المؤرخين المنصفين للحضارة الإسلامية، ومنهم ماكود فارير أستاذ اللغات الشرقية بالكوليج دي فرانس يعتبر معركة بواتيه سنة 732م

لذلك أخذت أوربا العبرة والدرس من الفاتحين المسلمين وحاولت محاكاة كل مكامن القوة لديهم. ولم تتوقف الفتوحات الإسلامية في هذا الثغر بسبب هذه المعركة، بل استمرت طيلة 42 عاما فترة حكم الولاة وامتدت إلى ما بعد هذا التاريخ[1].

وقد استطاع المسلمون نشر الإسلام في هذا الثغر بفضل تسامحهم وطيب أخلاقهم، وفي هذا الشأن يذكر محمد عمارة نقلا عن أحد

محطة لفاجعة ربما كانت من أشأم الفجائع التي أصابت الإنسانية في القرون الوسطى، إذ أعاقت تقدم بلده فرنسا وحرمتها من أن تكون كمثيلتها إسبانيا (انظر: أنور الجندي، آفاق جديدة...، ص. 85). أما هنري شامبون مدير (ريفويا لمنز) الفرنسية فقد اعترف بالآثار التي عادت على أوربا من = جراء توقف المد الإسلامي في أوربا بعد معركة بواتينيه عام 732م، إذ بسببها وقعت فرنسا في ظلمات القرون الوسطى وأصيبت بفظائعها ولو تم للمسلمين النجاح في هذه المعركة لما كابدت المذابح الأهلية الناشئة عن التعصب الديني والمذهبي. ولولا ذلك لما تأخر سير المدنية بها ثمانية قرون، (انظر: أنور الجندي، آفاق جديدة...، ص. 55).

1- انظر: عبد الرحمن علي الحجي، التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة 92-897هـ (711-1492م)، دار القلم، دمشق-بيروت، دار القلم، الكويت، الرياض، 1976، ص. 172 والصفحات بعدها. عبد العظيم رمضان، الصراع بين العرب وأوربا من ظهور الإسلام إلى انتهاء الحروب الصليبية، دار المعارف، القاهرة، 1983، الصفحات من 138 إلى 143 ومحمد بن إبراهيم الخليل، الأندلس في الربع الأخير من القرن الثالث الهجري 275-300هـ/888-912م، (دراسة في التاريخ السياسي)، مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، 1995، الصفحات من 366 إلى 374.

المستشرقين: «لقد صادفت شريعة محمد ترحيبا لا مثيل له في العالم... وإن الذين يتخيلون أنها انتشرت بحد السيف إنما ينخدعون انخداعا عظيما»[1]. وكان من نتائج ذلك فعلا أن تجاوز الإسلام حدود شبه جزيرة ايبيريا ليشمل مجالات جغرافية أخرى.

1- الأندلس محطة لنشر الإسلام في غالة

بعد أن استتب الأمر للمسلمين في إسبانيا، بدأت محاولاتهم لغزو جنوب فرنسا، والتي دشنها موسى بن نصير عندما حاول تعقب فلول القوط الذين فروا صوب الشمال واعتصموا بالمناطق الواقعة جنوب جبال البرانس، بل تذكر بعض المصادر أن موسى بن نصير اخترق جبال البرت ووصل إلى غالة، وفي ذلك يذكر صاحب كتاب فتح الأندلس أنه في سنة 94هـ دخل موسى بن نصير إلى بلاد إفرنجة فأوغل فيها[2]، ويؤكد ابن عذاري بدوره أن موسى بن نصير: «أوغل في بلادهم حتى أتى قوما كالبهائم وغزا بلاد الإفرنج»[3].

و بعد رحيل موسى بن نصير إلى المشرق حاول من خلفه من الولاة استكمال عمليات الفتح في غالة حتى أصبحت ثغرا إسلاميا كبيرا، ولم

1- نقلا عن محمد عمارة، الإسلام في عيون غربية بين افتراء الجهلاء... وإنصاف العلماء، دار الشروق، القاهرة، 2005، ص. 81.

2- مؤرخ مجهول، فتح الأندلس، تحقيق لويس مولينا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي، مدريد،1994، ص. 29.

3- ابن عذاري، البيان المغرب...،ج. 2.ص.16.

تتقلص عمليات الجهاد في هذا الصقع إلا بعد انهزام عبد الرحمن بن عبد الله الغافقي أمام جيوش شارل مارتيل في معركة بلاط الشهداء سنة 114هـ/732م[1].

لقد أثار موضوع الفتوحات الإسلامية اهتمام العديد من المؤرخين،وقد اتخذ هذا الاهتمام اتجاهين:

- اتجاه يدين الفتوحات الإسلامية ويعتبرها سلسلة من عمليات العنف والنهب. وقد صرح أحد المستشرقين المدافعين عن هذا الاتجاه، وهو المستشرق الإنجليزي نلسون قائلا: «لقد أخضع سيف الإسلام شعوب إفريقية وآسيا شعبا بعد شعب»[2].

1- الملاحظ ان المصادر لم تعط هذه المعركة حظها فهي تقدم إشارات مقتضبة وغامضة فصاحب كتاب فتح الأندلس يذكر ما نصه «وغزا [أي عبد الرحمن بن عبد الله الغافقي] إفرنجة بنفسه فاستشهد فيها مع جماعة من أهل (عسكره) في موضع يعرف ببلاط الشهداء في شهر رمضان سنة 115هـ (انظر: مؤرخ مجهول، فتح الأندلس، ص. 49). أما ابن عذاري فيذكر ما نصه: «واستشهد [أي عبد الرحمن بن عبد الله الغافقي] في أرض العدو في رمضان سنة 114هـ (انظر: ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2ص.28). أما العزيز الثعالبي وهو من المتأخرين فينقل عن مصادر نصرانية أن عدد قتلى المسلمين في هذه المعركة بلغ360000، وهو في نظره بعيد التصديق (انظر: عبد العزيز الثعالبي، تاريخ شمال إفريقيا من الفتح الإسلامي إلى نهاية الدولة الأغلبية، جمع وتحقيق أحمد بن ميلاد محمد إدريس، تقديم ومراجعة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987، ص. 128.

2- عفاف سيد صبره، المستشرقون ومشكلات الحضارة، دار الفكر العربي، القاهرة،1946، ص. 81.

ويرى ليفونيان بيرغن بدوره «أن تاريخ الإسلام كان سلسلة مخيفة من سفك الدماء والحروب والمذابح»[1]. ومن المستشرقين من ذهب إلى وصف الفتوحات بأنها غارة بدوية مؤقتة[2]، ومنهم من اعتبرها غزوة من أجل الحصول على الغنائم، ومن ضمنهم توماس أرنولد الذي يصرح في كتابه «الدعوى إلى الإسلام» أن هؤلاء الفاتحين لم يكونوا مدفوعين بالحماس الديني وإنما بالطمع في الغنائم والنفع الدنيوي، وأن الجنس العربي جماعة نشيطة قوية دفعها الجوع إلى أن تهجر صحاريها المجدبة وتجتاح بلاد أكثر خصبا[3].

وما تزال الاتهامات توجه إلى الإسلام وتعاليمه السمحة بل أصبح تشويه الإسلام أمراً ضرورياً ليعوض الأروبيون مركب الضعف الذي يجدونه في نفوسهم وفي كتبهم المقدسة التي ورثوها. ففي سنة 1993 اهتزت الساحة العلمية والسياسية بصدور مقال لصموئيل هنتنغتون أستاذ العلوم السياسية ومدير معهد جون أولين للدراسات الإستراتيجية في جامعة هارفرد، ونشرتها مجلة «فورن أفيرز» الأمريكية بعنوان: «صدام الحضارات»، يحذر فيها الشعوب من خطورة ثقافة الإسلام وحضارته على ثقافة الغرب وحضارته واعتبرها العدو الذي يجب محاربته، وقيل إن هذه المقالة أصبحت الخطة «الإستراتيجية» للولايات

1- المرجع نفسه، ص. 81.

2- علي حسين الخربوطلي، الحضارة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة،1977.

3- نقلا عن حسين الخربوطلي، المرجع نفسه، ص. 20.

المتحدة الأمريكية[1].

لم تكن الكتب والمقالات والآثار المكتوبة عموما وحدها القناة التي اعتمدها الغرب لتمرير سمومه، بل حشدت لذلك أيضا وسائل الإعلام السمعية البصرية. يذكر أنور الجندي أن مجموع الأفلام السينمائية والمسلسلات التلفزيونية التي أنتجتها هوليود من سنة 1950م إلى سنة 1996 أحدثها فيلم «قرار تنفيذي» تظهر العرب والمسلمين في صورة كاريكاتورية مشوهة كثيرا ما تكون عبارة عن صورة لإرهابيين[2]. وقد علق على ذلك جاك شاهين مستشار شبكة سي-سي-إس التلفزيونية لشؤون الشرق الأوسط بما يلي: «ويوحي منتجو الفيلم (فيلم قرار تنفيذي) من بدايته إلى نهايته أن العنف جزء لا يتجزء من الدين الإسلامي والإرهاب فيما يردد الإرهابيون صيحات: الله أكبر»[3].

واتجاه يحاول دحض هذه المزاعم ويميط اللثام عن مزايا الفتوحات الإسلامية على الأصقاع التي دخلتها. وقد ركز هؤلاء على أخلاقيات الإسلام في الجهاد والدعوة إلى الإسلام، تقول عفاف سيد صبره: «واضح كل الوضوح في إضافة الإسلام القتال أو الجهاد دائما إلى سبيل الله، فلا نجد واحدة من هاتين الكلمتين في بحث من البحوث الإسلامية إلا مقرونة بهذا السبيل، على أن القرآن الكريم قد صرح بتحريم كل قتال

1- أنور الجندي، آفاق جديدة للدعوة الإسلامية، ص. 77.

2- المرجع نفسه، ص. 82.

3- نقلا عن أنور الجندي، آفاق جديدة...، ص. 82.

بغير هذه الأغراض المشروعة، وأكدت هذا التحريم»[1].

ويضيف ناجي معروف: «ليس الجهاد في الحضارة الإسلامية أمرا عسكريا أو قاعدة من قواعد الإسلام الدينية فحسب، بل هو بالإضافة إلى ذلك أمر حضاري يهدف إلى غايات إنسانية نبيلة وأغراض سلمية سامية لأن الإسلام يعترف بأن الحرب وسيلة لإقرار السلام ومكافحة الشر والدفاع عن النفس، والوقوف أمام العدوان ومقاومة الباطل، وصيانة الحريات وحماية الحقوق، وإشاعة الخير بين الناس، ودفع الأذى عنهم، ومحاربة الظلم والبغي ونشر الرحمة وتحقيق العدالة، وإسعاد الإنسانية»[2].

وفي نفس السياق يقول ميشو في كتابه «تاريخ الحروب الصليبية": «إن القرآن الذي أمر بالجهاد متسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وقد أعفى البطاركة والرهبان وخدمهم من الضرائب، وحرم محمد قتل الرهبان لعكوفهم على العبادات ولم يمسهم عمر بن الخطاب بسوء حيث فتح القدس، فذبح الصليبيون المسلمين وحرقوا اليهود بلا رحمة، وقتما دخلوها»[3].

أما جوستاف لوبون فيؤكد على أن التاريخ أثبت أن الأديان لا تفرض بالقوة، فلما قهر النصارى عرب الأندلس فضل هؤلاء القتل والطرد عن

1- عفاف سيد صبره، المستشرقون ومشكلات الحضارة، ص. 84.

2- ناجي معروف، أصالة الحضارة العربية، دار الثقافة، بيروت، 1975، ص. 374.

3- نقلا عن عفاف سيد صبره، المستشرقون...، ص. 86.

آخرهم على ترك الإسلام[1].

ومهما تكمن خطورة المزاعم الاستشراقية فهي لا تستطيع أن تحدث تذبذبا في نفوس الذين درسوا القرآن الكريم ووقفوا عند تعاليمه السمحة، التي كانت دستور الفاتحين الأوائل في معاملاتهم وأخلاقهم.

فعمليات الجهاد والدعوة إلى الإسلام كانتا تسيران جنبا إلى جنب والإسلام ما كان له أن ينتشر لو لم يكن يحمل معه السعادة للبشرية، ولولا سماحة وسمو أخلاق الفاتحين. فهناك إشارة مصدرية وردت عند الخشني تقول: «حدثني أحمد بن فرج بن منتيلن قال: حدثني أبو العباس أحمد بن عيسى ابن محمد المقري [...] قال: ولي الأندلس عقبة بن الحجاج السلولي، فكان صاحب جهاد ورباط، وذا نجدة وبأس ورغبة في نكاية المشركين، وكان إذا أسر الأسير لم يقتله حتى يعرض عليه الإسلام حينا، ويرغبه فيه، ويبصره بفضله، ويبين له عيوب دينه الذي هو عليه، فيذكر: أنه أسلم على يديه بذلك الفعل ألف رجل»[2]. ويقول كونده (Conde) في حق عبد الرحمن بن عبد الله الغافقي: «وعندما تولى عبد الرحمن ابن عبد الله الغافقي مهام منصبه كأمير على إسبانيا قام بجولة في ولايته من أجل إعادة كل شيء إلى النظام وإزالة الظلم

1- غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الترث العربي، بيروت، 1979، ص. 162.

2- أبو عبيد الله بن حارث بن أسد الخشني، قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، تحقيق عزت العطار الحسني، مكتبة نشر الثقافة اللإسلامية، بغداد، 1972، ص. 21.

الذي أجراه الهيثم، واستمع إلى شكاوي الناس باهتمام ولطف وأناة وأعلن العدالة بين المسلمين والمسيحيين على السواء، وعزل هؤلاء الذين كانوا يظلمون الناس، وأحل مكانهم رجالا معروفين بالنزاهة والاستقامة عارفين بواجباتهم إزاء الجميع، وأعاد إلى المسيحيين كنائسهم التي كانت قد أخذت منهم في الماضي وخلاف لما اتفق عليه في المعاهدات»[1].

ومن مظاهر تسامح المسلمين مع سكان إسبانيا وفرنسا أن تركوا لهم حرية ممارسة طقوسهم وأعيادهم، بل شاركوهم في بعضها، رغم تشديد الفقهاء في النهي عن ذلك[2] كما شاطروهم كنائسهم[3].

لعل هذه الأسباب وغيرها هي التي حببت للذميين الإسلام فأقبلوا على اعتناقه كبارهم وصبيانهم[4]، وبذلك ازداد انتشار الإسلام عصرا بعد عصر حتى دفع الأمر شاعرا من القرن الخامس، وهو الوزير الكاتب

1- عبادة بن عبد الرحمن كحيلة، صقر قريش عبد الرحمن الداخل، تقديم محمد عبد الغني حسن، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1968، ص. 47.

2- ابن رشد، فتاوى ابن رشد، تحقيق المختار ابن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987، س.3، ص. 940.

3- ابن عذاري، البيان المغرب...،ج.2، ص.229. لما دخل المسلمون الأندلس امتثلوا ما فعله أبو عبيدة الجراح وخالد بن الوليد عن رأي عمر بن الخطاب من مشاطرة الروم في كنائسهم مما أخذوه صلحا، فشاطر المسلمون أعاجم قرطبة = في كنيستهم. انظر: السيد عبد العزيز سالم، المساجد والقصور في الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، القاهرة، 1986، ص. 11.

4- ابن سهل، الأحكام الكبرى، مخطوط بالخزانة العامة، رقم 338ق،ص.436.

أبو الوليد بن حسان بن المصيصي أن قال وهويمدح المعتمد[1]:

ولم يبق روميا بفضلك مشركا وإن أشركوا بالله عيسى بن مريما

فالقرآن الكريم جاء رحمة للعالمين، لذلك إن لزاما على المسلمين نشر رسالته ليعلمها كل الناس فمن رغبوا فيه وأسلموا فلهم ذلك، ومن رغبوا عنه وكانوا من أهل الكتاب كلفوا بدفع الجزية[2] وعدم التعرض للمسلمين وكان لهم ما للمسلمين من حقوق وعليهم ما على المسلمين من واجبات[3].

وقد نص القرافي المالكي أنه إذا تعرض محاربون لبلاد إسلامية واعتدوا على أهل الكتاب في جوار مسلميها يجب أن يموت المسلمون في الدفاع عنهم، وكل تفريط في ذلك يكون إهمالا لحقوقهم عليهم[4].

وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تصف طريقة الدعوة إلى الإسلام، وهي طريقة تبرز عظمة الخالق ورحمته بعباده. قال عز وجل: ﴿ادْعُ

1- أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1979، ق2، م.1، ص. 436.

2- قال الله تعالى: **﴿قاتلوا الذين لا يومنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يُعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾** [سورة التوبة: 29].

3- انظر: محمد الروكي، حقوق الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، التشريع الدولي في الإسلام، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات، رقم 70، الرباط، 1997، ص. 138.

4- محمد بنشريفة، «حول التسامح الديني وابن ميمون والموحدين»، مجلة دراسات أندلسية، عدد14، جوان، تونس، 1995، ص. 11.

إلىَ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ، وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَن إنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ، وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِين﴾(1). وقال أيضا عز وجل: ﴿وَلاَ تجَادِلُواْ أَهْلَ الْكِتَابِ إلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَن إلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُم﴾(2).

كما حرص على ذكر أماكن إعلان الجهاد على دار الكفر وهي ترتبط بالأساس بالدفاع عن الإسلام والمسلمين ورد عدوان الظالمين، قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾(3)، ويقول جل شأنه: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّين للهِ فَإنِ انْتَهُواْ فَلاَ عُدْوَانَ إلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾(4).

ويتسامى الإسلام عن بقية الأديان في حرصه على حقوق أهل الكتاب حتى في ساحة الوغى، قال عز وجل:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلاَ تَقُولُواْ لِمَن أَلْقَى إلَيْكُم السَّلَمَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾(5).

وقال أيضا: ﴿وَإنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ

1- سورة النحل، الآية. 12.

2- سورة العنكبوت، الآية. 46.

3- سورة البقرة، الآية. 189.

4- سورة البقرة، الآية. 192.

5- سورة النساء، الآية. 93.

كَلاَمَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[1].

هكذا يتبين أن الإسلام دين جعل للعلاقات بين المسلمين ومعتنقي الديانات الأخرى قوانين سطرها كما يتجلى ذلك من الآيات القرآنية وهو يسعى دائما إلى الحلول السلمية إذا أمكن ذلك لتتواصل الأمم فيما بينها، حتى أنه دعا إلى استنصار المسلمين بعضهم بعضا إلا على قوم كان بينهم ميثاق. قال تعالى: ﴿وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ لِقَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾[2].

هذه الآية العظيمة التي قال فيها أحد المستشرقين أنها لو وجدت في الإنجيل لاتخذوها شعارا[3].

فالإسلام بريء من الاتهامات التي وجهت إليه، والمسلمين لم يفتحوا أوربا للحصول على الغنائم لأنهم كانوا يملكون إمبراطورية واسعة الأطراف كانت ستغنيهم عن الفتوحات في إفريقيا وأوربا.

فالحرص الشديد على نشر تعاليم الإسلام والجهاد في سبيل الله امتثالا لقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ

1- سورة التوبة، الآية.60.

2- سورة التوبة، الآية. 73.

3- ذكر ذلك عبد الهادي التازي في موضوع «رؤى إبستمولوجية علم الديبلوماتيك.. العلاقات الدولية نموذجا» الذي ألقاه في ندوة بعنوان: التراث العلمي العربي الإسلامي «الإحياء والتفعيل»، التي عقدت بوجدة 26-27 أبريل2006، نظمها مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة بتعاون مع جامعة محمد الأول وجدة، ومؤسسة مولاي سليمان لإحياء المدن العتيقة بوجدة.

تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَه وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الكَافِرِينَ﴾[4].

لذلك عومل أهل البلد معاملة حسنة وأشركوا في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية، هذا ما دفع بالعديد منهم إلى إعلان إسلامهم، بل وقد اختلطوا بالمسلمين عن طريق المصاهرة فولد جيل جديد حمل على عاتقه نشر الدين الإسلامي في غالة. وقد أبانت الحقائق التاريخية على أن دار الإسلام هي الوعاء الوحيد الذي يمكن أن تعيش فيه الأقليات الدينية بسلام وهذا ما لا يمكن أن نجده في الديانات الأخرى.

والعجيب أن الثمانية قرون من الجوار والتعايش السلمي بين المسلمين والإسبان استطاعت أن تغير أنماط حياة مجتمعات إسبانيا وأوربا وأخرجتها من ظلمات الجهل، لكنها لم تستطع أن تغير طباعهم ومركب التعصب والعنف والحقد الدفين تجاه الإسلام. هذه الطباع التي ستظهر على السطح بكل تجلياتها بعد سقوط الحكم الإسلامي بإسبانيا وبقاء أقليات إسلامية ويهودية بها، فكان أن أصدر رجال الدين في الفاتيكان والكنيسة تعاليم تحرض الحكام الإسبان والشعب على إبادة المسلمين، كما قامت محاكم التفتيش بأشنع أعمال الإرهاب في العصور الحديثة بحق اليهود والمسلمين[5].

4- سورة المائدة، الآية. 69.

5- أسعد حومد، محنة العرب في الأندلس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، بدون، ص.ص. 122-123.

2- التأثير الإسلامي في أوربا عبر الأندلس

لم ينس الإسبان، خاصة رجال الدين ما ألحقه المسلمون بهم من الهزائم، لذلك حاولوا البحث في مكامن قوتهم فوجدوها مرتبطة بمبادئ الإسلام، منها مبدأ الجهاد في سبيل الله والاستشهاد والوحدة والتضامن، الذي يتجلى في فريضة الحج، لذلك أوجد المسيحيون مقابلات لهذه المبادئ، فظهرت بذلك حركة الاستشهاد كمقابل للاستشهاد والجهاد في الإسلام، ومبدأ الحج إلى البقاع المقدسة مثل شنت ياقوب كمقابل للحج إلى مكة المكرمة، والحروب الصليبية أو الحروب المقدسة كمقابل للفتوحات الإسلامية.

2-1 حركة الاستشهاد: أخذت موجات الحقد التي أخفاها المسيحيون تطفو على السطح في أواخر عهد عبد الرحمان الثاني، حيث أصبح بعض النصارى المتحمسين والغيورين يتعصبون للمسيحية ويناوئون حركة الاستعراب التي أصبحت تعصف بالكيان المسيحي الإسباني، لذلك خرجوا إلى شوارع قرطبة وجاهروا بسب الإسلام والرسول r[1].

وقد بلغ من استخفاف هؤلاء النصارى أن اعتقدوا أنهم إذا قدموا للموت فسوف يرفعون إلى السماء، كمثل عيسى وأن المسلمين لن يقتلوا إلا شبيها لهم يلبس أحد الأجساد[2].

1- فليب حتي، تاريخ العرب، ص. 593.

2- رجب محمد عبد الحليم، العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية في عصر بني أمية وملوك الطوائف، دار الكتب الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، بدون،ص.80.

أفضت هـذه الحركة إلى حـوادث استشهد فيها طوعيا عـددا من الرجال والنساء. وقد ترأس هذه الحركة أحد الكهنة الزهاد واسمه يولوغيوس (Eulogius). ازدادت حدة هـذه الحركة بعد استشهاد برفكتس (Perfectus) بقرطبة في رمضان عام 850م بتهمة شتم النبي والطعن في الإسلام، لذلك قام عدد من المسيحيين بثورة عارمة تنادي بهذا الشهيد، ترأسها أسقف قرطبة[1].

وبعد برفكتس استشهد راهب آخر اسمه إسحاق، وقد حفز استشهاده مجموعة من أصحابه المتحمسين للاستشهاد فلم يمض أكثر من شهرين حتى قضى نحو أحد عشر شخصا نحبهم على هذا النحو[2].

لذلك حاول عبد الرحمن حقن الدماء فأشار على أحد أحبار الكنيسة بالدعوة لعقد مجمع للنظر في هـذا الأمـر فعقدوا المجمع بعد تـردد، وحظر فيه رجال الدين على النصارى الإقدام على هذا الاستشهاد، لكن مساعيهم ذهبت سدىً.

وإزاء ازديـاد حدة هذه الحركة دعا عبد الرحمن الثاني إلى عقد مجمع أساقفة بقرطبة ترأسه المطران ركافردو (Recafredo) رئيس أساقفة إشبيلية، وتطرق المؤتمر إلى سوء النتائج التي تسفر عن تهور وتعصب أولئك النصارى الذين يشتمون النبي الكريم[3].

1- فليب حتي، تاريخ العرب، ص. 593.

2- فليب حتي، تاريخ العرب، ص. 594.

3- سيمون الحايك، عبد الرحمن الأوسط، إلى C.C.B أهدي هذا الكتاب، المطبعة البوليسية، لبنات، بدون،182.

استمرت هذه الحركة إلى عهد الأمير محمد الذي تخلى عن سياسة التسامح تجاه هؤلاء المتعصبين، فأثار الإعدام موجة من السخط والاستياء في نفوس المسيحيين[1]، وقد بذل الرهبان جهدهم في نقل رفات الشهداء والشهيدات[2].

على العموم لم تكن موجات تمرد المسيحيين على السلطة الإسلامية في الأندلس تعني أنه كان هناك إجحاف في حقهم أو أنهم تعرضوا للظلم من لدن المسلمين بل يعترف بعض رجال الدين أنفسهم بتسامح المسلمين تجاههم منهم:سان أولوخيو الذي يصرح بأنه: «لا يشعر بين المسلمين بالدونية أو المضايقة»[3]،كما يشير خوان دي جورز إلى أن «المسيحي يمارس شعائره بحرية تامة في عهد عبد الرحمان الثالث»[4].

1- رجب محمد عبد الحليم، العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية في عصر بني أمية وملوك الطوائف، ص. 86.

2- يذكر أبو العباس أحمد بن عمر بن أنس العذري في كتابه نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع الممالك، تحقيق عبد العزيز الأهواني، منشورات معهد الدراسات الإسلامية، مدريد،1965.، ص. 6، رواية عن أحمد بن عمر مفادها أن جماعة من الرهبان نقلوا رفات امرأة شهيدة كانت مدفونة في دير بقرطاجة من عمل تدمير إلى إفرنجة.

3- ليفي بروفنسال، ترجمته إلى الإسبانية :إمليو جارثيا جوميث، ترجمه إلى العربية: علي غبد الرءوف البمي علي إبراهيم المنوفي السيد عبد الظاهر عبد الله مراجعة صلاح فضل، تاريخ إسبانيا الإسلامية من الفتح إلى سقوط الخلافة القرطبية (711- 1031)، المجس الأعلى للثقافة،2000،ص.15.

4- نفسه،ص.15.

2-2 **الحروب الصليبية:** يعرف الكونت ريان الحروب الصليبية، بأنها: «حرب دينية خالصة، وترمي إلى استرداد الأماكن المقدسة عن طريق مباشر أو غير مباشر»(1).

وقد جرت عادة المؤرخين أن يحددوا الفترة 1055-1291 تاريخا للحملات الصليبية، غير أن الحقيقة تدل على أن الصراع الإسلامي-المسيحي كان أقدم من ذلك. وتحدد عفاف سيد صبر بعض الصراعات التي يمكن اعتبارها بمثابة حروب دينية، منها: الصراع بين البيزنطيين والمسلمين ومحاولتهم صد الإسلام في المشرق، ومنها الصراعات في الغرب بين الفرنجة ومسلمي الأندلس (وخاصة في عهدي شارل مارتل وشارلمان)، ولعل ما صورته أنشودة رولان من صراع بين المسلمين والمسيحيين ووصف المسلمين بأنهم كفرة وسوء تصوير الرسول ﷺ، إضافة إلى ما قام به بابوات الغرب في القرنين التاسع والعاشر لصد غارات المسلمين على شواطئ أوربا لدليل على أن هذه الحروب كانت ذات طابع صليبي(2).

ويرى بعض الباحثين أن الحروب الدينية التي قادها المسيحيون ضد الإسلام باسم الصليب ما هي إلا محاكاة لعقيدة الجهاد في الإسلام، وفي

1- انظر: حسين حبشي، الحرب الصليبية الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، 1958، ص. 20، نقلا عن Riant في كتابه:

Inventaire des lettres historiques des : croisades.

2- عفاف سيد صبره، المستشرقون ومشكلات الحضارة، ص.15.

هذا الشأن يقول أمريكو كاسترو: «إن العقيدة الإسلامية فرضت نفسها على المسيحيين الإسبان وناهضتهم، وحاكاها الإسبان، وهي تفرض نفسها عليهم، وناهضوها خلال المحاكاة بعقيدة مثلها تعتمد على قوة فوق أرضية، جعلت حرب المسيحيين جهادا ضد جهاد المسلمين»[1].

أما مونتجو مري وات فيرى أن مشاعر الأوربيين المعادية للإسلام هي التي جعلتهم يبحثون عن وسائل لإثبات وجودهم، لذلك استفادوا من تجربة المسلمين في فتوحاتهم وتوصلوا إلى أن قوة الإسلام تكمن في تشبث المسلمين بالإسلام وقيادتهم للفتح تحت شعار لا إله إلا الله. ويوضح ذلك بقوله: «وكان تحولهم بالأخص إلى ما يمكن أن نسميه بشكلين من أشكال الإيمان المسيحي، وهما: تقديس القديس جيمس في كومبو ستيلا، والحركة الصليبية. وكان الحج إلى كومبو ستيل والتحمس للحملة الصليبية المتوجهة إلى القديس هما البؤرة المزدوجة لحركة دينية شعبية»[2].

وكانت أشتوريس البؤرة التي تسربت منها فكرة حركة الاسترداد الإسبانية قبل أن تظهر في غيرها من أقاليم إيبيريا، فأدت إلى أول مراحل التقلص التدريجي البطيء للنفوذ الإسلامي هناك، وانتشرت

1- أمريكو كاسترو، حضارة الإسلام في إسبانيا (دراسة تاريخية مقارنة في اللغة والآداب والسير الذاتية)،ترجمة وعرض وتقديم سليمان العطار، دار الثقافة، القاهرة، 1983، ص. 60.

2- مونتجو مري وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، نقله إلى العربية حسين أمين، دار الشروق، القاهرة، ص. 112.

هذه الحركة بعد ذلك في ليون وجليقية وقشتالة بصورة أشد وأعنف[1].

هكذا كانت سنة 1090م بداية لخروج فرسان عمالقة يلبسون بزات عسكرية براقه، ويمتطون جيادا فارهة، ويحملون شارة الصليب ليحرزوا النصر على المسلمين[2].

2-3 **الحج إلى البقاع المقدسة (شانت ياقب)**[3]: ظاهرة الحج إلى البقاع المقدسة ظهرت كمحاولة من المسيحيين محاكاة العقيدة الإسلامية لمواجهة الإسلام.

وهذا الاتجاه كان يرمي بالأساس إلى توحيد صفوف المسيحيين

1- عبد المحسن طه رمضان، الحروب الصليبية في الأندلس ميلادها وتطورها حتى القرن العاشر مع دراسة نقدية لمصادرها العربية الإسبانية، مكتبة الأنجلو المصرية، 2001، ص. 510.

2- نورمان كانتور، التاريخ الوسيط قصة حضارة، البداية والنهاية، ترجمة وتعليق قاسم غبدة قاسم، دار المعارف، مصر، 1983، ص. 473.

3- القديس يعقوب بن زبيدي هو أحد الحواريين الإثنى عشر أدخل إلى إسبانيا المسيحية وظل هناك لمدة ست سنوات، ثم عاد إلى أورشليم حيث صلبه الملك هيرود Herud. تمكن تلاميذه المخلصون أن يخفوا جثته وأن ينقلوها إلى إسبانيا. ودفنوه في مدينة شانت ياقب، فأصبح القبر مكانا يحج إليه الناس لمدة طويلة، لكن مكانة هذه البقعة أصبحت تتراجع بسبب الاضطهاد الروماني للمسيحيين الإسبان، لذلك أهملت هذه البقعة ونسيها الناس مدة ستة قرون، انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، دار السراج، بيروت، 1980، ص. 348 ورجب محمد عبد الحليم، العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية...، ص. 120.

والوقوف على مكامن القوة والضعف عندهم. وكانت شانت ياقب في جليقية إحدى البقاع المقدسة في إسبانيا التي اتخذت لهذا الغرض، فتوافد عليها الحجاج من مختلف البقاع رابطين بذلك أوربا بإسبانيا[1]. يقول أميريكو كاسترو: «إن العقيدة الشعبية بوجود قبر لأخ للمسيح في جليقية ربما كانت لا تزدهر دون محاولة إعاقة غمر إسبانيا بالإسلام. إن الغزو الإسلامي جاء وإسبانيا المسيحية معزولة تماما عن باقي الأراضي المسيحية. وكانت الحيرة تحيط بالناس وهم يتساءلون كيف يمكن إعادة مملكة المسيحية في طليطلة؟»[2]، ويقول في مكان آخر: «ولا يمكن فصل سانتياجو الإسباني عن طموحات هؤلاء الذين بحثوا ووجدوا فيه سندا وذخرا لوجودهم، كما لا ينفصل عن حياة هؤلاء الذين عاشوا

1- يذكر أبو عبيد الله، محمد بن محمد بن الله بن إدريس الحمودي الحسني المعروف بالشريف الإدريسي في نزهة المشتاق في اختراق الآفاق،دار المناهل، بور سعيد، 1994،ج.2، ص. 728 ما نصه: «وهذه الكنيسة مشهورة مقصود نحوها محجوج إليها والروم من جميع الأقطار يحجون إليها وليس بعد كنيسة بيت المقدس كنيسة أعظم منها وهي تضاهي كنيسة قمامة».

وقد أعادت شانت ياقوب مكانتها المقدسة خلال القرنين الثامن والتاسع، وساهمت حالة الضيق والكدر التي عاشتها البلاد في تقوية الإيمان بسانتياجو كشقيق للمسيح وتصفه الأسطورة بأنه فارس يمتطي صهوة جواد أبيض ويساعد الإسبان على تحقيق انتصارات ضخمة. انظر: أميريكو كاسترو، إسبانيا في تاريخها المسيحيون والمسلمون واليهود، ترجمة علي إبراهيم منوفي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003، ص. 131.

2- أميريكو كاسترو، حضارة الإسلام...، ص. 62.

ذلك الاعتقاد وهو إيمان دفاعي تم صهره وإعادة تشكيله بأداة الحاجة للتمسك به»[1].

حاول أميريكو كاسترو البحث في شخصية شانت ياقب وكيفية نمو عقيدته وامتدادها،وقد خلص إلى إبراز أربع حقائق أساسية:

1 - إن الإسلام كان له الفضل في ظهور شانت ياقب كمقابل مادي للرسول ﷺ، كما أصبحت كنيسته مقابلا ماديا للكعبة عند المسلمين[2].

2 - إن «شانت ياقب» لعب دورا هاما في توحيد إسبانيا كما توحد المسلمون حول الكعبة[3].

3 - إن سنتياجو كان نوعا من رد الفعل ضد الجهاد في الإسلام وسندا للحرب المقدسة التي كان من واجب المسيحيين القيام بها، لذلك حولوا القديس إلى قائد أعلى للجماعات المحاربة[4].

4 - إن «شانت ياقب» قد أتاح لإسبانيا أن تتصل بأوربا وتنفصل عنها في نفس الوقت بتعبير آخر: تفاعل إسباني –أوربي بين تأثير وتأثر، ينتهي

1- أميريكو كاسترو، إسبانيا في تاريخها المسيحيون والمسلمون واليهود،ترجمة علي إبراهيم منوفي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003، ص. 160.

2- أميريكو كاسترو، حضارة الإسلام، ص. 63. وقد وافقه في ذلك لوثي لويان، انظر: كتابه: أثر الإسلام في الإدب الإسباني من العصور الوسطى إلى الحاضر،تعريب محمد نجيب بن جميع، تقديم ومراجعة عبد الجليل التميمي، منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات زغوان وكلية العلوم بجامعة بورتوريكو،1990، ص. 33.

3- المرجع نفسه، ص. 33.

4- المرجع نفسه، ص. 33.

بتفرد إسبانيا وتميزها النابع من مواجهتها المباشرة مع الإسلام دون حرمانها من الاستفادة من المؤثرات الأوربية الصناعية[1].

5 - أما الحقيقة الخامسة فيوردها عباس الجراري، وهي أن الحج لزيارة القديس سان جاك[2] (St Jacques de Compostelle) في الشمال الغربي لإسبانيا كان فرصة للالتقاء بالمسيحيين الوافدين من أقاليم ما وراء جبال البرانس، وأن حملات هؤلاء الرهبان كانت تعمل على تقوية الروابط بين كنيسة الشرق والغرب[3].

وعلى العموم فقد استغل المسيحيون أسطورة سانتياجو استغلالا سياسيا، حيث أعلن ردمير الأول ابن الفونسو الثاني أنه رأى في منامه القديس يعقوب وأنه وعده بالنصر في معركة ضد المسلمين، فبث بذلك الحماس في صفوف جنوده فاندفوا يحاربون المسلمين مهللين بأعلى صوتهم (Eantiago cierre Espana) أي أن القديس يعقوب هو حامي إسبانيا[4].

1- أميريكو كاسترو، حضارة الإسلام...، ص. 152.

2- لفظة كومبوستلا، وتعني بالإسبانية، حقل النجمة. فمردها حسب اعتقادهم، إلى أن المطران تدمير الأيري théodémir، قد اهتدى إلى القبر بواسطة نجمة أضاءت فوقه وهذا الاعتقاد ينفيه بعضهم كبديكره معتبرا أن الاسم سابق القديس. انظر جرجي أنطو نيوس طربية الوجدية وأثرها في الأندلس، بحث في الأساطير والخرافات والغيبيات الأندلسية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983،ص.

3- عباس الجراري: «أثر الأندلس على أوربا في مجال النغم والإيقاع»، مجلة عالم الفكر،م.12، أبريل-مايو-يونيو،1981، ص. 15.

4- أميريكو كاسترو، إسبانيا في تاريخها...، ص.ص. 121-122.

ثانيا: الميدان التجاري

حضيت التجارة بمكانة مهمة في المجتمعات الإسلامية، منذ نشأتها الأولى، إذ يذكر القرآن الكريم رحلات الشتاء والصيف[1] وتقص لنا الروايات حكايات شهبندر التجار والسندباد البحري.

وقد ازدادت التجارة أهمية بعد اتساع رقعة الإسلام، يقول منتغومري متحدثا عن أهمية التجارة في المجتمعات الإسلامية: «إذا كانت التجارة مظهرا طبيعيا في المجتمعات الإنسانية منذ مراحل تطورها الأولى، إلا أنها تحتل موقعا خاصا في الحضارة الإسلامية، لم يكن الإسلام في البدء وبعد ذلك بزمن دين صحراء ولا دين فلاحين، وإنما دين تجار»[2].

فالإسلام دين يدعو إلى الحركية والتنقل، قال عز وجل:

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُم الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورِ﴾[3].

لذلك أحب المسلمون المجازفة والسفر سواء للتجارة أم للحج أم لطلب العلم واعتبروا التنقل والرحلة وسيلة لاكتساب التجارب والفطنة،وفي هذا يقول ابن الفقيه: «وقال بعضهم غرس المشقة مع دوام الغربة يحببان الدعة وحسن التعب يصير إلى محل الراحة. وقال بعضهم «اطلبوا الرزق في البعد

1- قال الله تعالى: [لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف]، سورة قريش، الآيتان: 1-2.

2- منتغومري وات، فضل الإسلام على الحضارات الغربية، ص. 26.

3- سورة الملك، الآية: 15.

فإنكم إن لم تغنموا مالا كثيرا غنمتم عقلا كبيرا»[1]. فالحضور التجاري للمسلمين في المناطق القريبة والنائية هو الذي جعلهم على اتصال وثيق بالحضارات الأخرى فاعلين فيها ومتأثرين بها. لذلك كان بديهيا ان يرث الأندلسيون عن أجدادهم في المشرق حب هذه المهنة والمجازفة في سبيلها، فأصبحوا يحتلون مكانة مهمة في التجارة الداخلية والخارجية للأندلس إلى جانب العناصر اليهودية التي عرفت بمهاراتها في هذا المجال. وقد توفرت في أرض الأندلس كل المقومات التي تتطلبها التجارة.

1- مقومات التجارة الأندلسية

سبق أن أشرنا في فصول سابقة أن الأندلس كانت جنة تفيض بالخيرات الطبيعية والمعدنية، هذا إضافة إلى توفرها على شبكة طرقية معروفة منذ عهد الرومان وغناها من حيث التنوع البشري، وهذه العناصر كلها من المقومات الأساسية لنمو الإنتاج الصناعي وتحريك الاستهلاك، وبالتالي تنشيط الحركة التجارية.

1-2- الطرق والمواصلات: ساهمت الطرق في ازدهار التجارة الاندلسية وانتعاشها، خاصة وأنها كانت مختلفة ومتنوعة، فهناك طرق برية وطرق بحرية.

1- أبو بكر أحمد بن محمد الهمداني المعروف بابن الفقيه، مختصر كتاب البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988، ص. 18.

فالطرق البرية كانت تخترق الأندلس[1] وكانت لها جذور تاريخية قديمة وأهمها أسس في العهد الروماني والقوطي. وقد بقي استعمال هذه الطرق ساريا في الأندلس إلى غاية القرن الثامن الميلادي[2].

ويمكننا من خلال بعض المصادر رسم شبكة الطرق الداخلية في الأندلس ففي مصنف العذري مثلا نجد ذكرا لبعضها، وهي كالتالي[3]:

- طريق المحجة العظمى الذي كان يربط بين بلنسية وقرطبة.
- طريق يربط بين قرطاجنة وطليطلة.
- طريق يربط بين قرطبة وتدمير.
- طريق يربط بين مدينة لورقة ومَوربيطر.
- طريق يربط بين لورقة وملينة.
- طريق يربط بين ملينة وحصن شنت بيطر.
- طريق يربط بين شنت بيطر وشنتجيالة.
- طريق يربط بين لورقة وحصن قتورية.
- طريق يربط لورقة وطليطلة.

أما في نزهة المشاق فيذكر الإدريسي الطرق التي كانت تربط مدينة قرطبة ببعض المدن الاندلسية، وهي كالتالي[4]:

1- Joseph Burlot. La civilisation Islamique. Paris. Hachète. 1982. p. 130.

2- Michel BanniardLe haut moyen age occidental. Paris IV. membre du centre d'étude de la batimité tardive et médiévale.

3- العذري، نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار...، ص. 3-10.

4- أبو عبيد الله، محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحمودي الحسني المعروف بالشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ج.2 ص.ص.580-581.

- طريق يربط بين قرطبة وألمرية.
- طريق يربط بين قرطبة وإشبيلية.
- طريق يربط بين مدينة قرطبة وحصن أبال.
- طريق يربط بين مدينة قرطبة وغرناطة.
- طريق يربط بين مدينة قرطبة وجيان.
- طريق يربط بين قرطبة وطليطلة مرورا بشمال قرطبة إلى عقبة أرلش ومنها إلى دار البقر، ثم إلى بطروش، ومن حصن بطروش إلى حصن غافق ومن قلعة غافق إلى جبل عافور ثم إلى دار البقر ثم إلى قلعة رباح.
- طريق يربط بين قرطبة وبطليوس، يتجه من قرطبة إلى دار البقر ومنها إلى مركزحصن بيندر ثم إلى زواعة ومنه إلى مركز نهراثنة ومنه إلى حصن الخشن ومنه إلى مدينة ماردة ومنها إلى بطليوس.

أما الطرق النهرية فكانت عاملا معرقلا لتجارة، حيث كانت التجارة عبرها جد محدودة لصعوبة الملاحة في هذه الأنهار[1]. وقد بلغ عدد أنهار الأندلس حسب ما جاء ذكره عند صاحب كتاب ذكر بلاد الأندلس، أربعون نهرا[2]. وكانت تقام عادة فوق هذه الأنهار جسورا وقناطر

انظر أيضا: Evoriste Lévi – Provençal.L'Espagne musulmane au Xe siècle. Paris. Maisonneuve et larose. 2002. p.p.180-181.

1- ابن عبدون، رسائل أندلسية...،ص.29.

2- مؤرخ مجهول، ذكر بلاد الأندلس،تحقيق وترجمة لويس مولينا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية،مدريد،1983، ج.1،ص.11.

لتسهيل عملية مرور البضائع والأشخاص[1].

أما بالنسبة للمواصلات، فلم تقدم لنا مصادر هذه الفترة سوى معلومات ضئيلة حولها، لعل ذلك ما جعلنا نبني فرضيات صرحها نطفة من الحقيقة، من هذه الفرضيات الاعتقاد بأن العربات كانت من وسائل النقل البري في الأندلس، ومعولنا في ذلك إشارة وردت عند ابن قتيبة[2] وابن الرقيق[3] وابن عذاري[4] والمقري[5].

فالحديث عن العربات كأداة لنقل البضائع والأشخاص ما يزال في

1- من هذه القناطر، قنطرة طليطلة، والتي قال في حقها الإدريسي «ولها قنطرة من عجيب البنيان وهي قوس واحدة والنهر يدخل تحت تلك القوس كله بعنف وشدة جري». انظر الإدريسي، نزهة المشتاق..، ص. 551. وهناك قنطرة في مدينة ماردة، وأخرى بمدينة قرطبة الإدريسي، نزهة المشتاق...، ص.ص. 545-579، لتعمق في هذا الموضوع أنظر: خالد عبد الكريم بن محمود البكر، النشاط الاقتصادي في الأندلس في عصر الإمارة، 138-316هـ/755م-928م، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، 1993، ص. 246.

2- ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة وهو المعروف بتاريخ الخلفاء تحقيق محمد طه الربيني، دار المعرفة،بيروت، بدون، ص. 67.

3- ابن الرقيق القيرواني، تاريخ إفريقية والمغرب،تحقيق عبد الله العلي الزيدان وعز الدين محمد موسى، دار الغرب،بدون، ص. 49.

4- ابن عذاري، البيان المغرب...،ج.2، ص.ص.18-19. يقول ابن عذاري: «ثم مضى [أي موسى بن نصير] حتى وصل الخضراء، وأمر بالعجل، فحملت الذهب والفضة والجوهر والمتاع وأصناف متاع الأندلس».

5- المقري، نفح الطيب...، م.1،ص.14.

حاجة إلى المزيد من البحث والتقصي، فهل استعمل الأندلسيون هذه الوسيلة بشكل مكثف؟ وهل استعملت أيضا في التجارة الخارجية؟

فإذا كان النقل البري داخل الأندلس ما يزال يكتنفه الغموض، فإن النقل البحري تحدثت عنه المصادر، والسبب في اعتقادي يرجع إلى أنه هو الطابع الغالب في عمليات نقل البضائع، خاصة وأن الأندلس توفرت على شبكة نهرية كبيرة، لذلك كانت السفن هي الوسيلة لنقل البضائع، كما توفرت أيضا على المواد الأولية لصناعتها خاصة الخشب الذي اشتهرت مجموعة من المدن في إنتاجه منها قلصة التي قال في حقها الإدريسي: «وقلصة حصن منيع تتصل به أجبل كثيرة بها شجر الصنوبر الكثير ويقطع بها الخشب ويلقى في الماء ويحمل إلى دانية وإلى بلنسية في البحر وذلك أنها تسير في النهر من قلصة إلى جزيرة شقر ومن جزيرة شقر إلى حصن قلبيرة وتفرغ هناك على البحر فتملأ منها المراكب وتحمل إلى دانية فتنشأ منها السفن الكبار والمراكب الصغار ويحمل إلى بلنسية منه ما كان عريضا فيعرض في الأبنية والديار»[1].

ومنها مدينة يابسة التي قال في حقها الحميري: «[...] وأرضها تنبت الصنوبر الجيد العود لإنشاء وإعداد المراكب»[2]، ومنها مدينة قادس التي قال في حقها الحميري «وشجر المثنان كثيرة بهذه الجزيرة»[3]،

1- الإدريسي، نزهة المشتاق...، 2ج،ص.560.

2- الحميري، الروض المعطار...، ص. 616.

3- الحميري، المصدر نفسه، ص. 448.

ومنها أيضا مدينة شنتمرية يقول في حقها الحميري ما نصه: «[...] وبها دار صناعة الأساطيل وبإزائها جزائر في البحر تنبت شجر الصنوبر»[1].

كما توفرت الأندلس أيضا على شبكة مهمة من المراسي من بينها: مرسى مدينة شلطيش[2]، ومرسى الخروج في قرية بليسانة[3]، ومرسى بمدينة شلب[4].

وقد ارتبطت هذه الموانئ تجاريا بموانئ المغرب، فمدينة مالقة كانت ترتبط بميناء مدينة نكور الواقع في بطن جزيرة تعرف بالمزمة[5]، كما أسس البحارة والتجار الأندلسيون ابتداء من القرن التاسع الميلادي مجموعة من المرافق في الموانئ المغربية الأساسية كمدينة تنس عام 875م ومدينة وهران عام 902م[6].

1-3- **الأسواق:** إضافة إلى الطرق والمواصلات، تذكر المصادر مجموعة من الأسواق التي ساهمت في تنشيط حركة التجارة. من هذه

1- الحميري، المصدر نفسه، ص. 347.

2- الحميري، المصدر نفسه، ص. 344.

3- الإدريسي، نزهة المشتاق...،ج. 2،ص.564.

4- الإدريسي، نزهة المشتاق...،ج.2،543.

5- أحمد الطاهري، الاختلال الطائفي وانعكاساته على المبادلات التجارية المغربية الأندلسية، أعمال ندوة فاس والأندلس، فاس 29-30، نوفبر 1995، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس، فاس سلسلة ندوات ومناظرات، رقم4، 2001، ص. 101.

6- Denis Menejot. les Espagne médiévales 4091474-، p. 52.

الأسـواق أسـواق مدينة وشقة التي يقول في حقها الحميري ما نصه: «ووشقة مدينة حسنة متحضرة ذات متاجر وأسـواق عامرة وصنائع قائمة»[1]، وفي أسواق مرسية يقول الحميري: «ومرسية على نهر كبير يسقي جميعها كنيل مصر، ولها جامع جليل وحمامات وأسواق عامرة، وهي راخية أكثر الدهر رخيصة الفواكه»[2].وقد كانت هذه الأسواق فضاء تلتقي فيه جميع عناصر المجتمع الأندلسي، والعناصر الوافدة من أقطار أخرى.

1-4- **الفنادق:** لعبت الفنادق دورا مهما في تنشيط عملية التجارة في الأندلس، ويستفاذ من إحدى الإشارات المصدرية أنه وجدت بالمدن الأندلسية فنادق ودور تأوي التجار الذين يأتون من البوادي الأندلسية. وقد انتشرت هذه الفنادق في مختلف قرى ومدن الأندلس، بما في ذلك قرطبة التي بلغ عدد فنادقها أيام الناصر لدين الله ألفا وستمائة فندق[3] وفي بزليانه[4] وقرية عذرة[5].

1- الحميري، الروض المعطار...، ص. 612.

2- الحميري، المصدر نفسه، ص. 539.

3- خالد بن عبد الكريم بن حمود البكر، النشاط الإقتصادي في الأندلس في عصر الإمـارة 138-316هـ/ 755-928م، منشورات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، 1993،ص.170.

4- الإدريسي، نزهة المشتاق...، ص. 565.

5- المصدر نفسه،ص.564.

1-5- **المكاييل:** يتضح من إحدى الإشارات المصدرية أن إقليم المغرب وفيه كانت تستعمل الأرطال البغدادية، إلا الذي يوزن به الفلفل فإنه يشف على البغدادي بعشر دراهم، كما استعملوا القفيز وهو ستون رطلا والربع ثمانية عشر رطلا وفنيقة[1] نصف القفيز[2] ويشير الغدري إلى استعمال المدي[3].

فالمكاييل كانت إحدى مظاهر الوحدة والإنسجام بين عناصر المجتمع الأندلسي رغم أن الامتزاج البشري ووجود تجار غير مسلمين غالبا ما يؤدي إلى ظهور آفة الغش، لذلك كان لابد من وجود محتسب مسؤول عن الأسواق مهمته أن يمشي في الأسواق راكبا وأعوانه معه وميزانه الذي يزن به الخبز يحمله أحد أعوانه، لأن الخبز كان عندهم معلوم الأوزان، وكذلك اللحم كانوا يضعون عليه ورقة بسعره، فلا يجسر الجزار أن يبيع بأكثر أو دون ما حد له المحتسب في الورقة، فلا يكاد تخفى خيانته[4].

1- يذكر الأهواني أن الأندلسيين كانوا يطلقون على أحد المكاييل التي يكال بها الطعام فنيقة وإنما الفنيقة وعاء أصفر من الغرارة، وأخذتها الإسبانية عن العربية Fanega، وتطلق فيها على مكيال للحب يختلف حجما باختلاف الأقاليم. عبد العزيز الأهواني، «ألفاظ مغربية...، ص.ص. 49-50.

2- المقدسي، أحسن التقاسيم...، ص. 240.

3- العذري، نصوص...، ص.ص. 124-125.

4- يحي بن عمر، أحكام السوق، قدم له وحققه محمود علي مكي، مكتبة الثقافة الدينية،2004،ص.47.

1-6- **النقود:** كانت الأندلس إبان السنوات الأولى من الفتح تعتمد في تجارتها على النقود الرومانية أو القوطية، الصولدي الروماني SOLIDU[1].

وقد دفعت الحاجة الملحة إلى النقود بموسى بن نصير إلى سك نقود إسلامية في عام 713م، وصار يتعامل بها إلى جانب النقود الرومانية القديمة[2].

ولو أن سماك العاملي يذكر ما نصه: «كان أهل الأندلس منذ فتحها العرب إلى مدة الخليفة عبد الرحمن بن الحكم دون سكة إنما كانوا يتعاملون بما يجلب إليهم من دراهم أهل المشرق ودنانيرهم، فكان المال قليلا لديهم عديما عندهم [...] إلى أنه سبق هذا الخليفة عبد الرحمن إلى ضرب الدنانير والدراهم، فاتخذت بقرطبة السكة وقام بضربها منقوشة باسمه مقررة على عياره، إلا أنها لم تكثر في مدته، ولا غلبت على دراهم أهل العدوة»[3].

فالنص يشير إلى وجود ثلاث مصادر للعملة بالاندلس، بعضها كان يأتي من المشرق والآخر من المغرب، إضافة إلى العملة التي سكها الخليفة عبد الرحمن، قال الرازي: «إنه الذي أحدث بقرطبة دار السكة وضرب

1- منى حسن محمود، المسلمون في الأندلس، ص. 233.

2- منى حسن محمود، المرجع نفسه، ص. 233.

3- ابن سماك العاملي، الزهرات المنثورة في نكت الأخبار المأثورة، دراسة وتقديم وتحقيق محمود علي مكي، منشورات المعهد المصري للدراسات الاسلامية، مدريد،1984، ص. 131.

الدراهم باسمه ولم يكن فيها ذلك منذ فتحها العرب»[1].

ويذكر جورج حداد أن النقود ضربت من معادن ثلاثة، فكان الدينار من الذهب وكان الدرهم من الفضة والفلس من النحاس[2]. وقد استعملت النقود النحاسية والفضية في المبادلات اليومية[3]. وأخذت الممالك المسيحية الشمالية بعض مظاهر النظام المالي من عاصمة الأندلس فأصبحوا يتعاملون بدينار قرطبة ودينار بيزنطة وغالة بعد أن كانوا قبل ذلك يعتمدون المقايضة[4].

2- الأندلس محطة للتبادل التجاري بين المشرق والمغرب وأوروبا.

مما سبق ذكره يتضح أن الحضور الأندلسي في الأسواق العالمية خلال الفترة الممتدة من عام 92هـ إلى عام 316هـ ينم عن قوتها الاقتصادية والتي ارتبطت بمقومات الأندلس الطبيعية والصناعية والبشرية. وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك، إضافة إلى توفر عامل الأمن في شواطئها البحرية.

1- نقلا عن ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج.1،ص.46..

2- جورج حداد، المدخل إلى تاريخ الحضارة، منشورات مكتبة السائح طرابلس، 1958، ص. 508.

3- Denis Menjot. Les Espagne médiéva&les 4091474-.... p. 52.

4- عادل سعيد، بشتاوي، الأندلسيون المواركَة، دراسة في تاريخ الأندلسيين بعد سقوط غرناطة، دمشق، 1985، ص. 55. انظر أيضا :جورج حداد، المدخل إلى تاريخ الحضارة، ص. 508.

وقد تعددت الأسواق التجارية التي تعامل معها التجار الأندلسيون وتأتي في مقدمتها بلاد شمال إفريقيا التي ارتبطت تجاريا بإسبانيا قبل الفتح الإسلامي لها عام 92هـ/711م[1]. هذا التاريخ الذي شكل نقطة تحول كبير في تاريخ البحر الأبيض المتوسط، خاصة في المجال الاقتصادي والبشري والثقافي. إذ أصبح جبل طارق ممرا لمجموعات بشرية قادمة من إفريقيا والمشرق متجهة إلى الأندلس وبعضها وصل إلى حدود غالة، وفي اتجاه معاكس عرف أيضا موجات بشرية قادمة من الأندلس والشمال الأوربي خاصة الصقالبة والأسرى الإسبان متجهين نحو الشمال الإفريقي والمشرق وفي كلا الاتجاهين ستنتقل مجموعة من العادات والمظاهر الثقافية إلى البلد المستقبل، هذا إضافة، إلى انتقال التجار والبضائع طيلة الحكم الإسلامي للأندلس لدرجة أن بعض المدن الأندلسية ارتبطت تجاريا ببعض مدن شمال إفريقيا كما هو الحال بالنسبة لمدينة ألمرية ومدينة تنس[2]، وبين نكور ومالقة[3].

وتجدر الإشارة إلى نقطة أساسية في الموضوع ألا وهي تلك العلاقة

1- إذا كان يوليان حسب ما ذكره ابن القوطية تاجرا «يختلف من الأندلس إلى بلاد البربر ويجلس إلى لذريق عتاق الخيل والبزاة»، ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، حققه وشرحه وقدم له أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، 1994، ص. 76.

2- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.1، ص. 154.

3- ابن عذاري، المصدر نفسه، ج.2، ص.25.

التكاملية التي صبغت العلاقات التجارية المغربية، الأندلسية طيلة هذه الفترة، إذ كانت الأندلس محطة لمرور السلع والبضائع الأوربية نحو المغرب، ومن هناك كانت تتجه إلى المشرق ثم إلى السند والهند والصين[1] في حين كانت بلاد شمال إفريقيا محطة لمرور السلع والبضائع المشرقية والتجار المشارقة إلى الأندلس ومن هناك إلى أوربا، خاصة فرنسا التي كانت في حاجة إلى زيوت شمال إفريقيا، حيث استعملت الزيوت بكثرة في مطابخها وفي إنارة مصابيح البيوت والكنائس، لذلك كان الفرنسيون يستوردون منها مقادير ضخمة[2]، كما شقت المصنوعات الأندلسية طريقها إلى أوربا فتحدثنا مصادر لاتينية أنه خلال أوائل القرن التاسع قدم لويس إلبيادوسو Louis el piado so منسوجات ثمينة بما فيها غطاء سرير إسباني (stragulum hispanicum) إلى الكاهن سنت وندريي abadia de st.wandrille نحو عام 823م، كما أن ابنه كارلس إلكلبو تلقى أنسجة متنوعة هدية من قرطبة عام 865م. وذكرت المصادر أيضا أربعين قطعة من الألبسة المحاكة من خيوط الفضة من بيت الهبات الدينية للبابا

1- أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله المعروف بابن خرداذبة، المسالك والممالك،وضع مقدمته وحواشيهو فهارسه محمد مخزوم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988، ص. 132.

2- عبد المحسن رمضان، تاريخ حركة المقاومة اللإسبانية ضد المسلمين في الأندلس،أصولها وتكوينها (711م-739م/92-121هـ)، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس،1987. ، ص. 229.

غريغوريو الرابع (827م844-م)[1].

هكذا كانت المبادلات التجارية بين الأندلس والمشرق والمغرب وأوربا تتم بشكل دائري، حيث كانت الأقطار الأوربية تصدر منتوجاتها من الفراء وخشب البناء، والمعادن والرقيق والأسلحة إلى المشرق عن طريق أوربا الوسطى وبلاد البلطيق والأنهار الروسية لتقوم برحلة نحو الغرب سالكة الطرق التي تمر ببلاد ألمانيا وبحر الشمال لتصل بعد ذلك إلى المدن الأندلسية وخاصة قرطبة[2].

أما صادرات الأندلس إلى أوربا فكانت معظمها من المواد الاستهلاكية خاصة المنسوجات والمواد الغذائية[3].

وكان الوسطاء في التجارة بين أوربا الغربية والعالم الإسلامي من اليهود، إذ كانوا يقصدون الأندلس عابرين الممرات الجبلية التي تقطع جبال البرانس، أو عن طريق البحر إلى حدود طرطوشة، من هناك كانوا يتجهون نحو إفريقيا الشمالية، وفي بعض الأحيان كانوا يقصدون العالم

1- Olivia Remie Constable. Comercio y comerciantes en la Espana musulmana la reordenacion comercial de la peninsula Ebérica del 900 al 1500. Barcelona. editiones omega. S.A. p. 211.

2- موريس لومبارد، الإسلام في مجده الأول من القرن 2 إلى القرن 5 (8-11م)، ترجمة إسماعيل العربي، دار الآفاق الجديدة، المغرب، 1990، ص. 346، انظر أيضا: عادل سعيد بشتاوي، الأندلسيون المواركة، ص. 56.

3- Denis Menjot. les Espagnes médiévales. p. 520. Oliva Remie. constable. comerico y comerciantes en la Espana musulmana. la reodenacion comercial de la penisula Ibérica del 900 aal 1500. Barcelona. Omega.... p. 201.

الإسلامي مباشرة عن طريق موانئ الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط[1]. إضافة إلى اليهود قام الإيطاليون خاصة الجنويون منهم بدور مهم في الوساطة بين العالم الإسلامي وأوربا، أما الأندلسيون فقد ساهموا بدورهم في التجارة العالمية، خاصة بالهند والصين[2] والمناطق القريبة منهم كشمال إفريقيا[3].

لذلك فشلت الدولة البيزنطية في حربها الاقتصادية ضد الدولة الأموية لتعوق حركة التجارة الإسلامية في شرق البحر المتوسط. ويعد ما سبق الكشف عنه إبطالا لنظرية هنري بيرين الذي رأى أن الفتوحات

1- محمد فتحي عثمان، القيم الحضارية في رسالة الإسلام، الدار السعودية، الرياض، 1982، ص. 87، موريس لومبارد، الإسلام في مجده الأول من القرن الثاني إلى القرن الخامس الهجري (8-11هـ)،ترجمة إسماعيل العربي، دار الآفاق الجديدة، المغرب،1990، ص. 347.

انظر أيضا: أحمد عبد الباقي، معالم الحضارة العربية في القرن الثالث الهجري، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراث القومي، بيرو، 1991، ص.ص. 136-139.

2- الحميري، الروض المعطار...، ص. 173.

للتوسع في هذا الموضوع انظر أحمد الطاهري «الرحلة التجارية الأندلسية من خلال كتب التراجم والطبقات»، دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس عصري الخلافة والطوائف، دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1993، ص. 650.

3- أبو القاسم محمد بن علي النصيبي ابن حوقل، صورة الأرض،بدون، دار صادر، بيروت،1938، ص.ص. 97-81.

قطعت العلاقات التجارية العالمية وقضت على الصناعة[1].

((ولا يمكننا ونحن نتحدث في موضوع التجارة كقناة من قنوات الاتصال بين إسبانيا وأوربا خلال الفترة الممتدة من عام (92هـ/711م316-هـ/929م) أن نغفل نظرية هنري بيرين. فهذه الفترة في نظره تعد فترة مظلمة في تاريخ

1- اهتم الكثير من المؤرخين المحدثين بالرد على نظرية هنري بيرين، منهم كالاهان الذي عبر عن موقفه منها بقوله: «ظلت الصلات الاقتصادية قائمة بين إسبانيا وفرنسا من جهة وبين شرق البحر المتوسط من جهة أخرى وأن المؤرخ البلجيكي هنري بيرين الذي يرى أن الفتوح الإسلامية كانت السبب الرئيسي في تدهور التجارة في غرب أوربا وقطعت طرق التجارة وقضت على الصناعة وحطمت المدن، وأقصت طبقة التجار، وأدى ذلك إلى اختفاء النقود كوسيلة للتبادل التجاري، وقليل من المؤرخين يقبل نظرية بيرين في جملتها» نقلا عن منى حسن، قاعدة نربونة، ص. 64، ومنهم هؤلاء المؤرخين أيضا سعيد عبد الفتاح عاشور الذي رأى ا، التوسع الإسلامي في حوض البحر المتوسط منذ القرن السابع أدى إلى تحطيم وحدة ذلك البحر وأضعف النشاط التجاري فيه، لكن لم يقف على ذلك النشاط تماما، ويرجع ذلك إلى استمرار التبادل التجاري بين المسلمين والمدن الإيطالية، خاصة البندقية وأراضي الدولة البيزنطية رغم فشلهم في الاستيلاء على القسطنطينية، ويرى أن النشاط التجاري في غرب أوربا انحط إلى أسفل درجاته في القرن العاشر الميلادي، انظر سعيد عبد الفتاح عاشور، حضارة ونظم أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية، بيروت، 1972، ص. 437.

أما أنور الجندي، فيرى أن الشعوب الجرمانية التي كانت تعيش على تخوم الإمبراطورية الشمالية هي التي اقتحمت حدود الرومان، وحطمت دولتهم. انظر أنور الجندي، آفاق جديدة في الدعوة الإسلامية، ص.86.

حوض البحر الأبيض المتوسط، خاصة من الجانب الاقتصادي الذي أصابه الشلل من جراء الفتوحات الإسلامية. وقد ضمن كتاب (محمد وشرلمان) Mohamed et Charlemagne أفكارا تدين الفتوحات الإسلامية وتجعلها المسؤولة عن انهيار اقتصاد وتوازن العالم القديم.انظر:

Henri Pirenne،Mohamed et Charlemagne،Paris،Presses universitaires de France،1970،p.215.

كما ضمن أفكاره هذه أيضا كتابه الثاني «تاريخ أوربا في العصور الوسطى الحياة الاقتصادية والاجتماعية. فهو يرى أن عهد الممالك الجرمانية التي تأسست خلال القرن الخامس على أرض أوربا، قد حافظت على طابع الحضارة القديمة الرائعة والعريقة، كما حافظت على دور البحر المتوسط في الاتصال مع الإمبراطورية البيزنطية خاصة في الحياة الاقتصادية. يقول هنري بيرين: «لكن هذا البحر العظيم واصل في أن يلعب دوره التقليدي بعد الغزوات الجرمانية، فبسبب استقرار البرابرة في إيطاليا، إفريقية، إسبانيا وغالة، ظل هذا البحر طريق الاتصال مع الإمبراطورية البيزنطية وظلت هذه الاتصالات تمكنه من أن يحتضن حياة اقتصادية كانت ببساطة استمرارا لتلك التي لكانت في العالم القديم».انظر: هنري بيرين، تاريخ أوربا في العصور االوسطى (الحياة الاقتصادية والاجتماعية)، ترجمة وتحقيق عطية القوصي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996، ص.10.

ويقابل المؤرخ صيغة تعظيمه للحضارة الأوربية والرومانية بالحط من الحضارة الإسلامية ونظمها ويتجلى ذلك بالخصوص في عنوان كتابه الأول «محمد وشرلمان». فمحمد رمزا للتخلف والتدمير وشرلمان رمزا للتطور والبناء الحضاري. لذلك اعتبر المؤرخ البلجيكي البحر الابيض المتوسط

خلال الفتوحات الإسلامية «عائقا بعد أن، كان رابطا بين الشرق والغرب طوال عشرة القرون الماضية» انظر: «هنري بيرين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى»، ص13. ولذلك توقف نشاطه خلال القرن السابع الميلادي، وأدى هذا التوقف إلى انتفاء التجار خلال القرن الثامن الميلادي. انظر: «هنري بيرين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى»، ص10.))

وقد ترك التبادل التجاري بين الأندلسيين والمسيحيين أثرا بالغا في المجال التجاري لإسبانيا وأوربا بصفة عامة، إذ كانت إسبانيا خلال العصر الوسيط ممرا للحضارة الإسلامية إلى أوربا، لذلك كان التأثير الإسلامي على أوربا الغربية أكثر من التأثير البيزنطي. ويمكن أن نلمس هذا التأثير بالأخص في التراث اللغوي الذي استعملته إسبانيا وأوربا في الميدان التجاري. والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها على سبيل الحصر كلمة (alcabala) وتعني القبالة بالعربية، وهي ضريبة كانت تفرض على المبيعات في الأسواق، و(cozoqejo) (zoco) وتعني السوق بالعربية. أما إذا كان سوقا للغلال فهو (alhondiga) وكلمة (almoneda) أي المزاد العلني وكلمة (tarifa) وتعني التعريفة[1].

1- انظر: دوزي وإنجلمان، الكلمات الإسبانية والبرتغالية المشتقة من العربية، ص. 300. ومونتجومري وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ص. 41. وأمين توفيق الطيبي، دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1984، ص.ص. 334-335.

ثالثا: الميدان الثقافي

1- الأندلس محطة للتبادل الثقافي بين العالمين الإسلامي والمسيحي

أصبحت الأندلس بعد انضمامها إلى حضيرة دار الإسلام في حاجة إلى أطر من العلماء والفقهاء لتسيير شؤونها، فكانت بلاد المشرق هي المدرسة الأولى لتخريج هذه الأطر.

وهذا ما يفسر تلك التيارات البشرية المتبادلة بين بلاد الأندلس وبلاد المشرق، وقد سارت تلك التيارات وفق خط تصاعدي بعد الفتح والاستقرار.

وقد كانت هجرات العلماء تتم إما عن طريق تشجيع السلطات الأندلسية، أو عن طريق المبادرات الشخصية، خاصة وأن الإسلام دين يحث على العلم، قال الرسول ﷺ: «من سلك طريقا يطلب فيه علما سهل الله له به طريقا من طرق الجنة»[1]، وقال أيضا: «من خرج من بيته ابتغاء العلم وضعت الملائكة أجنحتها رضا بما يصنع»[2].

1- ابن حيان، الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، ترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي المتوفى سنة 739، قدم له وضبط نصه كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987، ص. 150.

2- الإمام المحدث حافظ المغرب أبي عمر يوسف ابن عبد البر النميري القرطبي الأندلسي، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، وقف على طبعه وتصحيحه وتقييد حواشيه للمرة الأولى، إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978، ص. 33.

وقد خصص المقري في كتابه نفح الطيب بابين كبيرين لذكر الوافدين إلى الأندلس من المشرق، والوافدين إلى المشرق من الأندلس، خاصة العلماء. ونقصد بالعلماء الفقهاء والأطباء والموسيقيين إلى غير ذلك، لأنه كان هناك تداخل بين التخصصات، فنجد أن شخصا واحدا كان فقيها وطبيبا وتاجرا...

2- قنوات الاتصال

شهدت الفترة الممتدة من عام 92هـ/711م إلى عام316هـ تواصلا ثقافيا بين المجتمعين الإسلامي والمسيحي، هذا التواصل الذي ربط المشرق بالأندلس والأندلس بأوربا مر عبر قنوات مختلفة كانتقال العلماء والطلبة والموسيقيين وانتقال الكتب والجواري والتجار.

2-1 **انتقال العلماء والطلبة والموسيقيين:** من أشهر العلماء اللذين ربطوا حبل التواصل بين المشرق والأندلس خلال الفترة التي تهمني: أبو الحسن علي بن نافع الملقب بزرياب، لقب بذلك لسواد لونه، وفصاحة لسانه وحلاوة شمائله، وقد شبه بطائر أسود عندهم[1]. كان سبب وفوده على الأندلس، أنه كان تلميذا لإسحاق الموصلي ببغداد ففاق أستاذه دراية بالموسيقى والغناء، حتى إنه نال إعجاب هارون الرشيد فحسده الموصلي على ذلك وخيره بين أمرين، إما أن يمنحه بعض المال ويرحل نهائيا عن

1- المقري، نفح الطيب...،م.3، ص. 122.

المشرق وإما أن يكون مصيره الموت، فاختار زرياب الشرط الأول وغادر المشرق هو وأهله إلى الأندلس، حيث استقبلوا بترحيب شديد من قبل عبد الرحمن بن الحكم[1].

شكل حدث دخول زرياب إلى الأندلس ثورة كبرى في ميدان الموسيقى والغناء والفلك وفنون الآداب والطبخ والأزياء[2]. فكان نموذجا احتذى به العديد من علماء المشرق. ومنهم بقي بن مخلدالذي دخل الأندلس في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمن، فأدخل معه من العلوم الواسعة والاختلافات الفقهية ما عارض به فقهاء قرطبة[3]، ومنهم أبو اليسراء إبراهيم بن أحمد الشيباني، وهو من أهل بغداد، أقام في القيروان مدة قبل رحيله إلى الأندلس. درس على يد الجاحظ والمبرد وثعلب وابن قتيبة، ولقي من الشعراء ابن الجهم وأبا تمام والبحتري، ومن الكتاب سعيد بن حميد وسليمان بن وهب وأحمد بن أبي طاهر وغيرهم. تكونت لديه حصيلة علمية عالية. أدخل إلى القيروان والأندلس رسائل المحدثين وأشعارهم وطرائف أخبارهم. من كتبه: «سراج الهدى في القرآن ومشكله وإعرابه ومعانيه» وكتاب «لفظ المرجان». دخل الأندلس أيام حكم الأمير محمد[4].

ومن الوافدين أيضا الأديب محمد بن أحمد بن هارون البغدادي

1- المصدر نفسه، م.3، ص.ص. 123-124 وما بعدها.

2- المقري، المصدر نفسه، م.3، صم.ص. 126-127 وما بعدها.

3- ابن عذاري، البيان المغرب...،ج. 2،19.. توفي بقي بن مخلد عام 276هـ.

4- المقري، نفح الطيب...، م.4، ص.ص. 190-196.

الذي دخل الأندلس زمن الأمير عبد الله وأدخل معه مؤلفات بن قتيبة والجاحظ، حيث قام بتعريف الأندلسيين بها ليطلعوا عليها وينتفعوا بها[1]. ومنهم أيضا، القاضي أبو عبد الله محمد بن أبي عيسى الذي ولي القضاء أيام الأمير عبد الله بن محمد وأدرك عهد الناصر، رحل من قرطبة عام 312هـ، وقال يتشوف إلى أهله[2]:

ماذا أكابد من ورق مفردة   على قضيب بذات الجزع مياس

رددن شجوا شجا قلب الخلي فهل   في عبرة ذرفت في الحب من ماسن

ومن الأندلسيين الذين رحلوا إلى المشرق للأخذ عن شيوخها، أبو مروان عبد الله بن حبيب السلمي (توفي عام 238هـ)، كان جامعا لعلم الفقه والحديث وقال الشعر في العديد من أغراضه، وحكي أنه لما دخل المشرق وحضر مجلس بعض الأكابر فازدراه من رآه، فقال[3]:

لا تنظرن إلى جسمي وقلته   وانظر لصدري وما يحوي من السنن

فرب ذي منظر من غير معرفة   ورب من تزدريه العين ذو فطن

ورب لؤلؤة في عين مزبلة   لم يُلق بال لها إلا إلى زمن

ومنهم زياد بن عبد الرحمن الذي رحل إلى المشرق فسمع عن مالك الموطأ وعن شيوخ آخرين. وكان هو أول من أدخل إلى الأندلس موطأ

1- عبد الجليل راشد، التأثيرات العراقية...، ص. 71.

2- أبو منصور عبد الملك الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، شرح وتحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت،ج.2،ص.74.

3- ابن عذاري...، البيان المغرب..، ج.2،ص.112.

مالك[1]،ثم تلاه يحيى بن يحيى الذي قال في حقه «زياد أول من أدخل الأندلس علم السنن، ومسائل الحلال والحرام، ووجوه الفقه والأحكام، وهو أول من عرف بالسنة في تحويل الأردية في الاستسقاء»[2]. ومنهم يحيى بن يحيى، له رحلتان إلى المشرق سمع في أولها من مالك وابن وهب الليث، وفي الرحلة الثانية سمع على ابن القاسم[3]، وتوفي عام 243هـ[4].

إضافة إلى انتقال مجموعة من الأطباء المشارقة إلى الأندلس، ومنهم: الطبيب الحراني الذي ورد إلى الأندلس في عهد الأمير محمد وأصبح طبيبه الخاص، وإليه ينسب مسجد الحراني الذي بقرب مسجد القمري. وقد أدخل إلى الأندلس معجونا، كان يبيع السقية منه بخمسين دينارا[5].

ومنهم الوليد المذحجي الذي دخل قرطبة وأصبح الطبيب الخاص لعبد الرحمن الداخل، فأورث مهنته لخلفه من بعده حتى الجيل السابع[6].

ساهمت تنقلات العلماء بين الأندلس والمشرق في إثراء الثقافة الأندلسية حتى أصبحت بلاد الأندلس محطة علمية لها باع كبير، وموئلا لطلاب العلم من أوربا. وقد اعترف كثير من علماء أوربا باستفادة أوربا

1- القاضي عياض، ترتيب المدارك...، ج.3،ص.ص. 116-117.

2- القاضي عياض، المصدر نفسه، ص. 117.

3- القاضي عياض، المصدر نفسه، ص. 380.

4- القاضي عياض، المصدر نفسه، ص. 393.

5- ابن جلجل، طبقات النحويين، ص. 94. ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، ص.ص. 486-487.

6- خوليان ريبيرا، التربية الإسلامية...، ص.ص. 84-85.

من علوم العرب في الأندلس، ومنهم الأستاذ بريفوت الأنجليزي في كتابه «تكوين الإنسانية»، الذي قال: «إن رئيس دير كولوني يأسف على انه رأى في أثناء إقامته بالأندلس الطلبة من فرنسا وألمانيا وإنكلترا يردون أفواجا أفواجا إلى المراكز العلمية العربية»[1].

2-2 **انتقال الكتب:** أدت الرحلات المتواصلة والمتبادلة بين المشرق والأندلس إلى رحلة مجموعة من الكتب من موطنها الأصلي إلى البلد المستقبل. وكان المشرق هو المصدر لهذه الكتب والأندلس هي البلد المستقبل.على الأقل خلال القرون الأولى التي تلت عمليات الفتح والاستقرار. ومن جملة الكتب التي دخلت الأندلس خلال عصر الإمارة، نذكر: كتاب (السند هند) للخوارزمي، وعن طريقه دخلت الأرقام العربية إلى الأندلس ومنها ستشق طريقها إلى أوربا[2].

وفي عصر الإمارة دخل كتاب العين للفراهيدي، كما أدخل جودي بن عثمان كتب الكسائي[3].

أما قاسم بن أصبغ البياتي الذي رحل إلى المشرق عام 274هـ، فقد أدخل إلى الأندلس كتب ابن قتيبة وأحمد بن زهير[4]،كما دخلت مجموعة

1- زكايا هاشم زكريا، فضل الحضارة الإسلامية واعربية على العلم،دار نهضة مصر، القاهرة،1970،ص.377.

2- عبد الجليل الراشد، التأثيرات العراقية...، ص. 52.

3- القاضي عياض، ترتيب المدارك...، ج.3،ص.583.

4- المقري، نفح الطيب، م.6،ص.ص.118-122.

من الكتب الطبية في عهد الناصر لابن عبد الله عبد الرحمن بن محمد. يعلق ابن جلجل عن ذلك بقوله: «فتتابعت الخيرات في أيامه، ودخلت الكتب الطبية من المشرق، وجميع العلوم...»[1].

ومن الكتب أيضا التي دخلت الأندلس خلال عصر الإمارة كتاب العروض، للخليل الفراهيدي، وقد قدمه تاجر مشرقي هدية للأمير عبد الرحمن الأوسط، وكان هذا الكتاب في أول الأمر عسير الفهم عند أهل الأندلس إلى أن اطلع عليه عباس بن فرناس فقام بشرحه[2].

وقد حرص أمراء الأندلس على جلب الكتب والنوادر إلى الأندلس فتكونت لدى الحكم الثاني مكتبة اعتبرت أكبر مكتبة عرفتها العصور الوسطى في الغرب[3].

وقد ازداد اهتمام الأمراء بالكتب إلى درجة أن الحكم استقدم عددا كبيرا من الكتاب والوراقين والنساخين من بغداد للعمل في هده المكتبته العظيمة[4]،كما أسس 27 مدرسة حرة في الجامعة وجلب لجامعة قرطبة أساتذة من المشرق. وقد بلغ عدد مراجع هذه المكتبة ما ينيف عن 400 ألف مجلد استقدم أغلبها من الإسكندرية ودمشق وبغداد[5].

1- ابن جلجل، طبقات النحويين، ص. 98.

2- القاضي عياض، ترتيب المدارك..، 3.ج،ص.58.

3- الوراغلي، ياقوتة الأندلس، ص. 14.

4- بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ترجمة ذوقان قرقوط، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص.ص. 69-70.

5- لوثي لوبان، أثر الإسلام...،ص. 25.

أدى التراكم المعرفي في الأندلس، أن أصبحت منبرا لطلاب العلم من كل صوب وبذلك ظهرت حركة الترجمة كشكل تواصلي تعرفت أوربا من خلاله على الحضارة الإسلامية.

ويذهب بعض الباحثين ومنهم مونتغومري[1] والوراغلي[2] إلى القول بأن حركة الترجمة ابتدأت في وسط المائة الثالثة من تاريخ الهجرة: أي أيام الأمير محمد (238هـ-263هـ)، وبفضل حركة الترجمة تأكد جليا أن الأندلس قامت بحق بدور الوسيط في نقل الثقافة والحضارة الإسلاميتين من دار الإسلام إلى العالم المسيحي.

2- 3 **انتقال الجواري:** لم يكن العلماء هم وحدهم اللذين ساهموا في إدخال المؤثرات الثقافية المشرقية والمغربية إلى الأندلس، بل ساهمت في ذلك أيضا الجواري اللواتي كن يستقدمن من المشرق، إذ كانت لديهن خبرات كبيرة في الموسيقى والغناء ومعرفة بفنون الآداب والكتابة. ويذكر ابن عذاري نقلا عن كتاب: «درر القلائد وغُرر الفوائد» لأبي عامر السالمي «أن الأمير إبراهيم بن حجاج سمع بجارية بغدادية اسمها قمر، فوجه بأموال عظيمة إلى المشرق في ابتياعها، إلى أن استقرت بدار مملكته بإشبيلية، وكان لها شعر يستحلى ويستحسن (...) ولم تزل مدة إبراهيم تتمشى على أحسن حال وأجزله (..) إلى أن وافته المنية فجاءة. وذلك

1- مونتغومري، تأثير الإسلام...، ص. 258.

2- الوراغلي، ياقوتة الأندلس، ص. 21.

عام 288هـ»[1].

أدى التثاقف الحضاري بين المشرق والأندلس إلى إغناء الثقافة الأندلسية والنهوض بها حتى صارت قادرة على الإبداع في إطارها المحلي. ومن مظاهر هذا الإبداع:

- ظهور معهد الموسيقى لأول مرة في الأندلس اسمه «دار المدنيات». من هذا المعهد ستنطلق الشرارة الأولى لفن الموسيقى والغناء بأوربا، حتى أصبحت شوارع أوربا تعرف ظهور موسيقيين متجولين يجوبون الطرقات، وهم يعرضون أغانيهم ورقصاتهم الشعبية، التي لها مواضيع عبارة عن ملاحم وبطولات نقلوها عن مسلمي الأندلس، كقصص ألف ليلة وليلة والسندباد ويوسف وزليخة وغيرها[2].

وفي القرن الحادي عشر للميلاد ظهرت جماعات «الطروبدور» (les troubadours) في جنوب فرنسا ثم في ألمانيا، ثم ظهرت جماعات «المنيسنجر»، وكانت كل أغانيهم لها أوزان مستمدة من الموشحات والأزجال.

وقد توصل كل من «ريبيرا» وبالنثيا وبروفنسال وكلوت ودوزي وغيرهم من خلال أبحاثهم الجبارة حول شعر ذلك العصر في كل من فرنسا وانجلترا وألمانيا وإيطاليا وإسبانيا والبرتغال إلى أن ما استجد في أوربا من أوزان الشعر كان انعكاسا لما كان سائدا في الأندلس من هذه الألوان،

1- ابن عذاري، البيان المغرب...،ج.2، ص.ص.128-129.

2- محمود أحمد الحنفي، زرياب...، ص. 171.

وأن بعض قوالب القصائد المسماة (بالاد la ballade) والأغاني العاطفية وغيرها تتألف من أسماط وأجزاء تشبه إلى حد ما في ترتيبها أسوماط الموشحات[1]. وقد ذهب بعض المستشرقين إلى أن لفظ «طروبادور» ما هو إلا تركيبا من الكلمتين العربيتين: «دور الطرب»، قد قدمت فيه صيغة طرب على الموصوف «دور». وقد ورثت أوربا عن العرب أيضا اللحنية العربية، إذ كان العرب متمسكين في التأليف الموسيقي بالمبدأ الأفقي، وهذا هو السر في ميل العربي إلى الموسيقى الغنائية أكثر من ميله إلى موسيقى الآلات[2].

فكان زرياب أول عربي وجه البعثات الفنية وفق مفهومها العصري، إذ وجه عددا من المغنيات والقيان اللائي استدعاهن عبد الرحمن الأوسط ممن برعن في هذا الفن بالمدينة وقام باختيارهن في مواسم الحج، ثم ابتنى لهن الخليفة في قرطبة دار خاصة أسماها «دار المدنيات» وكان زرياب عميدها، واتخذ من أبنائه وبناته وجواريه أساتذة لمساعدته على تطوير فن هؤلاء المدنيات[3]. وقد اختصُ هذا المعهد في تعليم مختلف

1- محمود أحمد الحنفي، زرياب أبو الحسن علي بن نافع موسيقار الأندلس، الدار المصرية، القاهرة، 1965، ص. 169-170. محسن جمال الدين، «أثر زرياب وأسرته البغدادية في الأندلس»، مجلة التراث الشعبي، دار الشؤون الثقافية، العدد الفصلي الثاني ربيع 1987، الجمهورية العراقية، ص. 16.

Julian Ribera yTarrago. Disertaciones y opusculos. Madrid. Imprenta de estanislao maestre. 1928.t.2.p.p.141- 142.

2- محمود أحمد الحنفي، زرياب...، ص. 171.

3- محمود أحمد الحنفي، المرجع نفسه، ص. ص. 112-113.

أنواع العزف والغناء، والتلحين والشعر والرقص[1].

وكثرت مجالس الغناء والطرب والرقص، فكانت هناك ندوات واجتماعات أدبية، شعرية وغنائية، تحدث عنها الأدباء ومنهم ابن حمديس الذي قال يصف أحد هذه المجالس[2].

وعدنا إلى هالة أطلعت	على قصب البان أقمارها
يرى ملك اللهو فيها الهموم	تثور فيقتل ثوارها
وقد سكنت حركات الأسى	قيان تحرك أوتارها
فهذي تعانق لي عودها	وتلك تقبل مزمارها
وراقصة لقطت رجلها	حسب يد نقرت طارها

2-4 انتقال التجار: ساهم التجار بدورهم في عملية نقل المؤثرات الثقافية من المشرق والمغرب والهند والصين إلى الأندلس لتختمر هناك وتنتقل بعد ذلك إلى أوربا. كما ساهموا أيضا في اتجاه معاكس على نقل المؤثرات الأوربية من الأندلس إلى المغرب والمشرق.

وتذكر المصادر بعض التجار الذين وفدوا على الأندلس، ومنهم الرازي محمد بن موسى بن بشير بن جناد بن لقيص الكنائي والد أبي بكر أحمد بن محمد (المتوفى عام 273هـ)، كان يفد من المشرق على ملوك بني مروان تاجرا وله دراية بالعلوم[3].

1- المرجع نفسه، ص.ص. 112-113.

2- المرجع نفسه، ص. 114.

3- المقري، نفح...، م.1، ص. 111.

والملاحظ أن عددا من العلماء كانوا يمارسون التجارة، ويرجع ذلك في نظر خالد بن عبد الكريم بن محمود البكر إلى حرصهم على الكسب الحلال البعيد عن الشبهات، وإلى حاجتهم إلى التنقل عبر البلدان من أجل التعلم والحج[1]، لذلك كان تأثيرهم في المجتمع الأندلسي المتكون من عناصر مسلمة ونصرانية ويهودية تأثيرا مزدوجات مثل في مظهرين أو وجهين أحدهما ذو صبغة مادية تمثل في المنتوجات والسلع التي حملوها والثاني ذو صبغة معنوية تمثل في العلوم والخبرات التي نقلوها إلى بلدانهم مما أدى إلى حركة تثاقف بين المشرق والأندلس وأوربا .

على العموم كانت الأندلس محطة إتصال مجموعات بشرية مختلفة الأعراف متباينة الأغراض ومتشعبة الثقافات . وقد أدى الإحتككاك بين هذه العناصر والعنصر الأندلسي إلى ولادة ثقافة أندلسية فريدة، ومن مظاهرها ظهور فن الموشحات والأزجال اللذان ولع بهما المشارقة[2] والمغاربة لينتشرا بعد ذلك في أوربا ويؤثرا في الشعر الأوربي البروفانسي الذي كان ينشده التروبادور في أقاليم جنوب فرنسا وإيطاليا وإسبانيا وباقي البلدان الأوربية[3]. كما برع الأندلسيون أيضا في مجال الطب، فأصبح ملوك النصارى في الشمال يفدون إلى قرطبة التماسا للعلاج

1- خالد بن عبد الكريم بن محمود البكر، النشاط الاقتصادي...، ص. 234.

2- ابن سعيد، المقتطف من أزهار الترف، تحقيق حسنين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1983، ص. 255، المقري، نفح الطيب...، م. 3، ص. 151.

3- أحمد مختار العبادي، في المغرب والأندلس، ص. 163.

عند أطبائها[1]، فاستطاعت الأندلس بذلك أن تلعب دور الوسيط في إيصال المنتوجات التجارية والثقافية الإسلامية من المشرق والمغرب إلى أوربا، وبقي أثر ذلك إلى حد الآن في لغات بعض الدول الأوربية كإنجلترا وفرنسا.

1- الطاهر، أحمد مكي، دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص. 19.

القسم الثاني:

ازدواجية الظواهر الاجتماعية في الأندلس

أحدث الفتح الإسلامي لإسبانيا تحولا ملحوظا في بنيتها الاجتماعية، كما أشرت إلى ذلك في مواضيع سابقة، حيث انضافت إلى العناصر المحلية عناصر بشرية آتية من المشرق وإفريقيا وبعض المناطق الأوربية الشمالية. ولذلك كان لزاما على هذه المجموعات البشرية المختلفة أن تتواصل فيما بينها لأن بنية الحياة برمتها تقتضي هذا الاتصال الذي يشمل جميع أنواع المعاملات والعلاقات الإنسانية والعلاقات الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. هذا ما يفهم من كلام الجاحظ وهو يؤكد على أهمية الاتصال بين الناس: «ثم اعلم رحمك الله أن حاجة بعض الناس إلى بعض صفة لازمة في طبائعهم، ومشتملة على أدناهم، وأقصاهم، وحاجتهم إلى ما غاب مما يعيشهم ويحييهم، ويمسك بأرماقهم، ويصلح بالهمم، ويجمع شملهم، والتوازر على ما يحتاجون من الارتفاق الأدنى إلى معرفة الأقصى، واحتياج الأقصى إلى معرفة الأدنى، معان متضمنة، وأسباب متصلة، وحبال منعقدة»[1].

فلا غرو إذا وجدت بأن ابن خلدون تحدث في مقدمته عن العمران البشري، وبين أن حاجة الناس إلى بعضهم بعضا ضرورة لتحقيق

1- الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، بدون، 1988، ج.1، ص.42-43.

رغباتهم ورد عدوان الطبيعة[1].

وقد اهتم العديد من المفكرين المحدثين والمعاصرين بنظرية ابن خلدون الاجتماعية وجعلوا لها مكانة خاصة في العلوم الاجتماعية والنفسية التي أكدت بدورها على ضرورة حضور عامل التواصل في المجتمع لتستقيم شخصية الشخص. وهو ما يعبر عنه عبد العزيز الصالح بقوله: «إن أهمية الاتصال لا تنحصر في كونها حاجة نفسية فحسب بل في كونها ضرورة لتحقيق التوازن في الشخصية. والاتجاه في الطب النفسي يشير إلى دور الاتصال في تحرير المريض من حالة البلبلة والاضطراب، فهناك عدد من الأطباء بدؤوا يهتمون بهذه الظاهرة ويسمونها «الطب النفسي الظاهري»[2].

ولما كان الاتصال أمرا ملتصقا بحياة البشر وضرورة حتمية لاستمرار الحياة، فقد كان ينجم عنه تارة الانسجام بين عناصر هذا المجتمع، الشيء الذي يؤدي إلى ظهور علامات التأثير والتأثر في عدة مستويات، منها اللغة والمواسم والأعياد، كما ينجم عنه بعض الأحيان التنافر بين

1- عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، ق.1، ص. 337، انظر: وشغيتلانا باتسييقا، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة رضوان إبراهيم، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، 1978، ص. 189ومحمد عزيز الحبابي، ابن خلدون معاصرا، ترجمة فاطمة الجامعي الحبابي، دار الحداثة، بيروت، 1984، ص.168.

2- الصالح عبد العزيز، «اللغة والتواصل الاجتماعي»، مجلة الفيصل، عدد.317، منشورات الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، يناير، 2003، ص. 40.

عناصر المجتمع وبالتالي ظهور اصطدامات واضطرابات بينهم، وهي صورة لتواصل سلبي. وهناك محطات تاريخية تبرز ذلك، منها فترة حكم فليب الثاني لإسبانيا بعد سقوط الحكم الإسلامي بالأندلس؛ وهي فترة أبانت عن الوحشية الكبيرة التي عامل بها المسيحيون الأقليات، إذ صودرت أموالها وأكرهت على اعتناق النصرانية والتخلي عن لغاتها[1]، لينتهي بهم الأمر في النهاية إلى مغادرة شبه جزيرة إيبيريا.

هذه الأعمال لم يعرف لها مثيل في المجتمعات الإسلامية التي كانت وعاء ضم إلى جانب المسلمين عناصر يهودية ونصرانية وفارسية، فاستطاع المسلمون أن يحافظوا على حقوق هذه الأقليات وأن يحترموا شعائرها وتقاليدها. وكيف لا والإسلام دين يدعو إلى حرية الإنسان العقائدية، قال تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ﴾[2]، كما دعا إلى الاتصال والتعاون قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾[3].

فهذه الآيات كلها تعزز مبدأ الاتصال وتكرس مبدأ إلغاء الفوارق الإثنية، أي أنها تكرس التواصل الأفقي، في حين نجد بعض الديانات تذكي مبدأ العنصرية العرقية، لهذا وذاك اعتبرت المجتمعات التي

1- فانسون بارنار، «لغة الموريسكيين»، أعمال المؤتمر العالمي الثالث للدراسات (1492-1609)، منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات، رزغوان، 1992، ص. 107.

2- سورة البقرة، الآية. 255.

3- سورة الحجرات، الآية.13.

يسودها المسلمون صورة حية للاتصال الإيجابي بين عناصرها البشرية المختلفة بغض النظر عن بعض النزاعات بين مكوناتها البشرية، هذه النزاعات التي يصفها عالم الاجتماع كمال دسوقي بأنها الصورة السالبة للتفاعل الاجتماعي وهي وليدة التنافس (compétition)[1].

وانطلاقا من الدلالة التي يعطيها العالم الاجتماعي الكبير إميل دوركايم للظاهرة الاجتماعية[2]، يمكن أن نعتبر الفتح الإسلامي لإسبانيا أيضا من الأحداث الفريدة من نوعها ومنطلقا لسلسلة من الظواهر الاجتماعية بعضها ذو طابع إسلامي وبعضها ذو طابع مسيحي ظهرت في الأندلس بسبب التعدد الإثني وطبيعة البلاد الإسبانية وظروفها. وقد أصبح المجتمع الذي تشكل في الأندلس مجتمعا قائما بذاته لأنه استوفى الأسس والركائز الجوهرية التي يرتكز عليها البناء الاجتماعي، ومن هذه الركائز توفر المقومات التكوينية للمجتمع. ويقصد علماء الاجتماع بالمقومات التكوينية: «العوامل أو العناصر التي ينبغي أن تتوفر في أي تجمع أو تكتل بشري لكي يتحوّل ذلك التجمع أو التكتل من شكل غير منظم إلى شكل منظم. هذه العوامل أو العناصر تتجسد في

1- كمال دسوقي، دينامية الجماعة في الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، المطبعة الفنية الحديثة، بدون، 1969، ج.1،ص.37.

2- أطلق إميل دوركايم اسم الظاهرة الاجتماعية على كل حدث فريد من نوعه في المجتمع: انظر:

Emile Durkheim. Les règles de méthode sociologique. Paris. Quadrige. 1990. p. 3.

الأرض والسكان والنظم والروابط الاجتماعية واللغة والتاريخ والمصير المشترك والأهداف المتبادلة»[1]..لذلك تعلم سكان الأندلس المحليين الكلام بالعربية كما تعلم المسلمون الكلام باللاتينية. وتجلى الاتصال بين الطرفين في الأعياد والمواسم، إذ كان باستطاعة المسلم أن يشارك في أعياد النصارى واليهود، كما كان بإمكان النصراني واليهودي فعل نفس الشيء. وازداد هذا الاتصال سواء في المناسبات السعيدة أم في المناسبات الأليمة، وساهم عامل الجوار والمصاهرة بين الجانبين في توثيق صلات المودة بين الطرفين.

ولكشف الغطاء عن مدى الاتصال بين عناصر المجتمع الأندلسي، سأخصص هذا القسم لمعالجة الظواهر الدالة على هذا الاتصال وسأحاول التركيز على بعض الظواهر النموذجية، وتتمثل في ظاهرة اللغة، ظاهرة الزواج المختلط، ظاهرة الأزياء واللباس، ظاهرة الأطعمة والأشربة، ظاهرة الاحتفالات بالأعياد والمواسم وظاهرة الطقوس الجنائزية.

ومما لا شك فيه أن كل ظاهرة تشكل نافذة يمكن من خلالها التعرف على طبيعة المجتمع وعلى طبيعة العلاقات القائمة بين مختلف عناصره الإثنية والدينة، كما يمكن انطلاقا منها الوقوف على أشكال ومستويات التواصل بين مختلف تلك العناصر.

1- نخبة من أساتذة الجامعات العربية، دراسات في المجتمع العربي، نشر اتحاد الجامعات العربية، الأمانة العامة، المملكة الأردنية، 1985، ص. 219.

الفصل الأول

لغة التواصل بين أفراد المجتمع الأندلسي

أولا: اللغة والتواصل الاجتماعي

اهتم العلماء قدماء ومحدثون بظاهرة اللغة وخصوها بمجموعة من الدراسات والأبحاث وكلها تنص على أن اللغة أداة للتواصل بين أفراد المجتمع. وقد أكدوا على ضرورة حضور العامل اللغوي في كل مناحي الحياة لاستقامة تعايش الناس، وهذا ما عبر عنه أبو الحسن حازم القرطاجني بقوله: «لما كان الكلام أولى الأشياء بأن يجعل دليلا على المعاني التي احتاج الناس إلى تفاهمها بحسب احتياجهم إلى معاونة بعضهم بعضا على تحصيل المنافع وإزاحة المضار وإلى اشتقاق حقائق الأمور وإفادتها وجب أن يكون المتكلم يبتغي إما إفادة المخاطب أو الاستفادة منه»[1].

ويؤكد الغزالي بدوره على أهمية اللغة، حيث يرى أن الإنسان من دون خطاب لا يكون إلا حبيسا لذاته[2].

وازداد اهتمام الباحثين باللغة عندما تشعبت علوم الإنسان والمجتمع وتفرعت إلى علم الاجتماع وعلم النفس وعلم اللسانيات، فحاول بذلك كل

1- أبو الحسن حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ص. 344.

2- عبد العزيز الصالح، «اللغة والتواصل الاجتماعي»، مجلة الفيصل، العدد. 317، منشورات الملك فيصل للبحوث والدراسات الاجتماعية، يناير، 2003، ص. 40.

علم إعطاءها تعاريف خاصة.

فاعتبرها أحد الباحثين الأداة التي تميز المجتمع الإنساني عن سائر المجتمعات الحيوانية[1]، كما اعتبرها باحث آخر: «منظمة عرقية رمزية ترمز إلى نشاط المجتمع وتوجد لتجاربه الكلمات الدالة على هذه التجارب كما توجد الأنظمة التي تنسق العلاقات بين الكلمات حين تنتظمها الجمل»[2]، ومنهم من اعتبرها: «مفردات تجلو شخصية الأشياء وأداة ترسم الشعور وتعرضه على الأذهان»[3] واعتبرها آخر بأنها: «أداة الاتصال الرئيسية في المجتمع الإنساني، لأنها هي الوسيلة الأكثر فعالية في تمكين الفرد من الدخول في علاقات وتفاعلات اجتماعية مختلفة، مثلما هي أداته الرئيسية في عملية التكامل مع الثقافة التي ولد فيها»[4].

ونظرا لأهمية اللغة في عامل الاتصال فقد حث الإسلام المسلمين على تعلم لغة الأقوام الأخرى ليتم التواصل معها في أحسن وأسلم حال، فكان الرسول ﷺ يتكلم الفارسية، ويدعو أتباعه إلى تعلم لغات الأقوام

1- كمال دسوقي، دينامية الجماعة في الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، المطبعة الفنية الحديثة، بدون، 1969، ج.1، ص. 352.

2- تمام حسان، «القرائن النحوية وإطراح العامل والإعرابين التقليدي والمحلي»، مجلة اللسان العربي، يصدرها مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي، الرباط، م.11، ج.1، عام 1974، ص. 24.

3- بالياس قنصل الأرجنتين، «كلمات عربية في اللسان الإسباني»، مجلة اللسان العربي، يصدرها مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي، الرباط، م.11، ج.1، عام 1974، ص. 182.

4- ورد هذا في تمهيد مجلة عالم الفكر، م.2، ع.2، 1980، ص. 5.

الأخرى. وقد سئل ابن عباس هل تكلم الرسول ﷺ بالفارسية قال نعم، دخل عليه سلمان فقال له درسته وسادته قال محمد بن أسيل: أظنه مرحبا وأهلا. وقد حث الرسول ﷺ زيد بن ثابت رضي الله عنه على تعلم السريانية[1]، بل أصبحت عملية التعريب تسير جنبا إلى جنب مع الرسالة الإسلامية. ويرى سعيد جالو أن الانتكاسة التي وقعت في الأولى انعكست على الثانية[2].

ومبلغ جهدنا بعد هذه التوطئة البحث في اللغة التي استعملها أفراد المجتمع الأندلسي للتواصل فيما بينهم، خاصة وأن الأمر يتعلق بمجتمع متعدد الإثنيات كما سبق أن بينا في الفصول السابقة، وهذا ما يجعل دراسة اللغة في هذا المجتمع دراسة مهمة وصعبة في آن واحد لاعتبارين: أولهما لأن الإقرار بهيمنة لغة ما على باقي لغات المجتمع يدل على القوة التأثيرية والثقافية لأصحاب هذه اللغة المهيمنة، الشيء الذي جعلها تمتص وتهيمن على جميع لغات الطوائف الإثنية الأخرى، وثانيهما لصعوبة التمييز بين اللغات الأساسية والثانوية نظرا للاختلافات المحلية والإقليمية في إطار البلد الواحد، أو الأسرة الواحدة. لعل ذلك ما جعل المسألة اللغوية في الأندلس من المسائل التي حظيت باهتمام الباحثين في حقل الأندلسيات، فانصبت دراستهم للغة التواصل بين الإثنيات المتعددة

1- القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، شرحه وعلق عليه وقابل نصوصه محمد حسين شمس الدين، دار الفكر، بيروت، 1987، ج.1،ص.ص.165-166.

2- الحسن سعيد جالو، «العولمة والعربية: استنهاض أم استنزاف؟ دراسة تقويمية لوضعنا اللغوي»، مجلة الفيصل، ع.308، أبريل-مايو، 2002، ص. 24.

في المجتمع الأندلسي أساسا على البحث فيما إذا كانت لغة التعامل والتخاطب هي اللغة العربية الدارجة أم اللغة اللاتنية.

ونتيجة لهذه الأبحاث أصبحت أمام فريقين من الباحثين: أحدهما يرى أن اللغة المشتركة بين عناصر المجتمع الأندلسي كانت هي اللغة الرومانسية - وهي اللغة الإسبانية الدارجة المشتقة من اللاتنية- والآخر يرى أن لغة التواصل بين عناصر المجتمع الأندلسي كانت هي اللغة العربية الدارجة واللغة الرومانسية معا.

ثانيا: مناقشة ظاهرة اللغة بالأندلس

يرى معظم المستشرقين أن اللغة التي استعملها الأندلسيون للتخاطب والتعامل فيما بينهم كانت هي اللغة اللاتينية. ومن أبرز المستشرقين الذين دافعوا عن هذا الرأي المستشرق الكبير سيمونيت وقد عبر عن ذلك في المؤتمر المشرقي بلندن عام 1891[1]. وعلى منواله أكد خوليان ريبرا أن اللغة العربية كانت مجرد لغة الثقافة، أما لغة التعامل والحديث فكانت باللاتينية واستعملت لدى كل المسلمين[2].

ويرجع ريبرا الفضل في انتشار اللغة اللاتينية إلى النساء الإسبانيات اللواتي وجدن بكثرة في قصور ومنازل المسلمين سواء كن أحرارا أم

1- Pierre Guichard. structures sociales، orientales، et، occidentales، dans l'Espagne musulmane.Paris. Mouton.1977.p.123. p. 123.

2- آنخل جنثالث بالنثيا، الفكر الإسلامي الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، بدون، القاهرة، 1955، ص.ص. 142-143.

جواري، فقد عملن على خلق جو أسري يكاد يكون إسبانيا في مجمله؛ فيه كان يترعرع أطفال الأسرات المسلمة منذ السنوات الأولى بعد ولادتهم، وفيه كانوا يتعلمون اللغة اللاتينية؛ بل واستطاعوا التحدث بها بسهولة وبطلاقة، أما تلقينهم للغة العربية فكان يتم في سن متأخرة[1].

وقد اعتمد ريبيرا لتدعيم رأيه على عبارة وردت عند ابن حزم في كتابه جمهرة أنساب العرب، وهي: «ودار بلى بالأندلس الموضع المعروف باسمهم بشمال قرطبة وهم هنالك إلى اليوم على أنسابهم، لا يحسنون الكلام باللاتينية، لكن بالعربية فقط نساؤهم ورجالهم»[2].

ومن المستشرقين الذين تبعوه في رأيه المستشرق سانشيت البورنث[3]، ومنندیث بیدال[4] ومانويل جوميث مورينو[5] وبالنثيا الذي قال: «أصبح من الواضح نتيجة للأبحاث التي قام بها الأستاذ خوليان ربيرا أن أهل الأندلس كانوا يستعملون العربية الفصيحة كلغة رسمية يتعلمها الناس في المدارس ويكتبون بها الوثائق وما إليها، أما في شؤونهم اليومية وأحاديثهم

1- Pierre Guichard. structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane. p. 123.

2- ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، تحقيق إ-ليفي بروفنسال، دار المعارف، مصر، 1948، ص. 415.

3- Claudio Sanchez-Albornoz. l'Espagne musulmane. traduction Claude Faraggi. Edition Espagna-calpe. 1985. p. 269.

4- Pierre Guichard. structures sociales…. p. 9.

5- مانويل جوميث مورينو، الفن الإسلامي في إسبانيا ترجمة عبد العزيز سالم ولطفي عبد البديع،مؤسسة شباب الجامعة،الإسكندرية،بدون، ص. 6.

فيما بينهم فكانوا يستعملون لهجة من اللاتينية الدارجة أو العجمية (el romance)، وليس ذلك بغريب لأننا إذا فكرنا أن عدد العرب الخلص الذين دخلوا الجزيرة كان قليلا جدا تبين أننا لا نستطيع اعتبار الأندلسيين المسلمين ساميين أو مشارقة ابتداء من جيلهم الثالث أو الرابع من بعد الفتح ولنضف إلى ذلك أن شعوب أوربا كانت تستعمل في ذلك الحين اللاتينية كلغة، وأن ناسها كانوا يتحدثون إلى جانبها لهجات أعجمية (Romance) مختلفة مشتقة من اللاتينية»[1]. بالتالي إذا كان ربيرا قد أعطى طرحه السابق استنادا إلى نص ورد ذكره عند ابن حزم فإن بالنثيا يؤسس رأيه على معطى كمي، حيث يرى أن عدد البربر والعرب الداخلين إلى إسبانيا كان قليلا مقارنة مع سكان إسبانيا المحليين، لذلك انصهروا في المجتمع الإسباني وأصبحوا منذ الجيل الثالث أو الرابع إسبانيين[2].

وقد قام محمد سعيد الدغلي بالرد على هذه الأطروحات المتعصبة وأوضح أن اللحن وقع في اللغة العربية في المشرق قبل المغرب، بل ويقر بدخول اللحن إلى الأندلس مع العرب الفاتحين أنفسهم من جيوش الوليد بن عبد الملك؛ وأن اللغة العربية الفصحى قبل العامية عمدت إلى تعريب بعض الأسماء التي كان يطلقها السكان المحليون على بعض الأماكن والمسميات، لذلك لم يكن ثمة بد من انتظار جيلين أو ثلاثة لدخول اللحن إلى لغة الأندلسيين حسب ما ذهب إليه بعض المستشرقين[3]. ويستطرد

1- آنخيل جنثالث بانثيا، الفكر الإسلامي الأندلسي، ص.ص. 142-143.

2- آنخيل جنثالث بالنثيا، الفكر الإسلامي الأندلسي، ص.ص. 142-143.

3- محمد سعيد الدغلي، الحياة الاجتماعية في الأندلس وأثرها في الأدب الأندلسي، بدون، 1984، ص. 36.

قائلا أن مثل هذه الادعاءات مجرد «خدعة من خدع الاستشراق ونفحة من أكاذيبهم، أجل لقد فات صاحب النظرية أن الندرة أساس القيمة كما يقول علماء الاقتصاد، وأن العرب الفاتحين كانوا أقلية كذلك في مصر والمغرب وكانت الشام والعراق تحت النفوذ الرومي والفارسي قبل الفتح، بل ظلت الدواوين تكتب بالفارسية في العراق وبالرومية في الشام فترة بعد الإسلام. ومع هذا فنحن الآن نتكلم العربية كلنا من شواطئ المحيط الأطلسي إلى شواطئ البحر الأحمر والمحيط الهندي ومن المتوسط حتى فارس. وقد اقتبست اللغة العربية الفصحى فيضا من كلمات الفرس والروم واليونان وغيرهم وتأثرت عامية كل قطر من أقطارنا بلغة الحكم البائد عنها متضمنة الكثير من كلماته وتعابيره ولكن هذا لم يمنعنا حاليا من التفاهم على تقادم الزمن وبعد المسافة وسعة الأرجاء»[1].

أما الفريق الذي دافع في آرائه عن ازدواجية اللغة فأبرز أفراده المستشرقة زيغريد هونكه.

وهكذا تحولت لغة قبيلة في خلال مائة عام إلى لغة عالمية. ليست اللغة ثوبا نرتديه اليوم لنخلعه غدا. لقد وجدت اللغة العربية تجاوبا من الجماعات وامتزجت بهم وطبعتهم بطابعها»[2].والمستشرق غرسية غوميث الذي عبر عن رأيه بقوله: «لقد كانت قرطبة بلدا نصف عربي، يتحدث أهله العربية وعجمية أهل الأندلس، ويختلط فيه رنين الأجراس

1- محمد سعيد الدغلي، الحياة الاجتماعية في الأندلس...، ص.ص. 36-37.

2- زيغريد هونكه، شمس العرب تستطع على الغرب «أثر الحضارة العربية في أوربا»، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، بيروت، 1993، ص. 367.

بآذان المؤذن»[1]. وقد تبنى هذا الموقف مجموعة من الباحثين العرب، منهم عبادة كحيلة[2] وأحمد الطاهري[3] ومحمد علي مكي[4].

وعلى العموم كان على المسلمين وسكان إسبانيا المحليين بحكم الجوار والروابط العائلية والممارسات اليومية أن يتعلموا لغة بعضهم بعضا للتعامل والتواصل فيما بينهم. وقد أثبتت الأبحاث القديمة والحديثة أنه حينما تزداد الصلة بين لغة وأخرى لابد أن يحصل التقاء شيء قد يحمل الضيم على كليهما، فتتكون مع الزمن للطرفين المتجاورين «لغة مشتركة» تقرب بينهما، وتساعد أهلها على تفاهم أسرع وأيسر، وتقضي لهم مصالحهم الدنيوية. وعندما تنتشر هذه اللغة من مركز النشأة إلى المناطق المحيطة به، ثم تتطور عملية الاتصال إلى مزيج لغوي منسجم يقبله الجميع، وهو ما يسمى باللغة المشتركة[5]. وقد وجد العرب عند

1- آنخيل جنثالث بالنثيا، الفكر الإسلامي الأندلسي، ص. 39.

2- عبادة كحيلة، تاريخ النصارى في لأندلس،بدون، القاهرة،1993، ص.ص. 116-117.

3- أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، منشورات عكاظ، الرباط، 1988، ص. 172.

4- محمد علي مكي، مدريد العربية، دار الكتاب العربي، القاهرة، بدون، ص.ص. 7-8.

5- إبراهيم السامرائي، «الجاحظ وعلم اللغة»، مجلة المورد، مجلد.7، عدد.4، منشورات وزارة الثقافة والفنون، دار الجاحظ الجمهورية العراقية، 1978، ص. 14. انظر أيضا: عبد العزيز شرف، «الأعلام ولغة الحضارة»، مجلة اللسان العربي، مجلة سبقت الإحالة عليها، ص.340.

الإسبان قابلية كبرى لتعلم اللغة العربية والنطق بها، إذ يذكر المقري عن ابن سعيد أنه قال: «وأهل الأندلس يحافظون على قوام اللسان العربي لأنهم إما عرب أو متعربون»[1].

وساعدت المناهج التدريسية التي اتبعها المسلمون، والتي تختلف عن نظيرتها عند المسيحيين على تفعيل هذه القابلية وتسهيل عملية تلقين اللغة العربية وقواعدهما للمسيحيين. فكان التعليم في الأندلس يتم عبر مراحل: المرحلة الأولى يتم فيها تعليم القرآن، والمرحلة الثانية يتم فيها ضبط القرآن والعربية والحساب، والمرحلة الثالثة يتم فيها قراءة الأحرف والشعر[2].

غير أن هنري بيريس يرى أن المسلمين تأثروا في تعليمهم بالعنصر الإيبيري - الروماني[3]، ويستدل على رأيه بنص لابن خلدون في مقدمته يقول فيه: «ولقد ذهب القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب رحلته إلى طريقة غريبة في وجه التعليم، وأعاد في ذلك وأبدأ، وقدم تعليم العربية والشعر على سائر العلوم كما هو مذهب أهل الأندلس قال لأن الشعر ديوان العرب. ويدعو إلى تقديمه وتعليم ضرورة فساد اللغة، ثم ينتقل منه إلى الحساب فيتمرن فيه حتى يرى القوانين، ثم ينقل إلى درس القرآن،

1- المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت،1997،م.1، ص. 125.

2- المصدر نفسه، م.2، ص. 43.

3- هنري بيريس، الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، ترجمة طاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، 1988، ص. 30.

فإنه يتيسر عليك بهذه المقدمة»[1].

فالملاحظة الأولى التي يمكن تسجيلها هي أن ما ذكره ابن خلدون هو مجرد وجهة نظر واجتهاد لابن العربي (توفي عام 543هـ/1148م) ولم تدخل حيز التنفيذ، خاصة وأننا نعلم أن القاضي أبو بكر بن العربي سلك طريقة أخرى في تعليمه مخالفة للطريقة التي ذكرها. ويعبر عن ذلك في قوله: «حذقت القرآن ابن تسع سنين ثم ثلاثا ضبط القرآن والعربية والحساب فبلغت ست عشرة وقد قرأت من الأحرف نحوا من عشرة بما يتبعها من إظهار وإدغام، ونحوه، وتمرنت في العربية والشعر واللغة، ثم رحل بي أبي إلى المشرق»[2].

أما الملاحظة الثانية، فهي أنه لا يعقل أن يتبنى المسلمون الذين برعوا في شتى مجالات المعرفة مناهج التعليم الإبيرو- رومانية، خاصة وأننا نعلم أن التعليم عند المسيحيين كان يتم تحت وصاية الكنيسة، وكانت مناهجها في التدريس تقوم على تلقين الناس الأناشيد الدينية، وتعليم القراءة وعد الأرقام[3].

ومن المخجل أنه في الوقت الذي عرفت فيه الثقافة الأندلسية أوجها نجد شارل الأكبر يجهد نفسه في شيخوخته لتعلم القراءة والكتابة، كما

1- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون،تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار النهضة،مصر،القاهرة،بدون،ق.3، ص. 1252. هنري بيريس، المرجع السابق، ص. 30.

2- المقري، نفح الطيب...، م.2، ص. 43.

3- بالنثيا، تاريخ الفكر الإسلامي الأندلسي، ص. 533.

كان من النادر إيجاد كاهنا في الأديرة يستطيع مسك القلم، حتى إنه في عام 1291م لم يكن يوجد في دير القديس جالينوس من الكهنة والرهبان من يستطيع حل الخط[4]. يعلق لوثي لوبان عن هذه الظاهرة في قوله: «فهذه الجزئية إن دلت على شيء فإنما تدل على البون الحضاري الشاسع بين الشرق والغرب في تلك القرون»[5].

فبإمكاننا التحدث عن تعطش علمي بالغرب الإسلامي عامة وبإسبانيا خاصة قبل الوجود الإسلامي بها، لذلك أقبل الإسبان بنهم شديد على اللغة العربية ليتعلموا العلوم الإسلامية، فنسوا كل ما له صلة بثقافتهم.

وقد عبر عن هذه الوضعية ألبرو القرطبي في نص طويل يشوبه الحزن والتحسر، إذ يقول: «إن إخوتي في الدين وأبناء رعيتي يتذوقون الأشعار والروايات العربية ويتعمقون في دراسة الفلاسفة المسلمين، وليت انصرافهم هذا يؤدي إلى مساعدتهم على ضحد المذاهب الإسلامية أو الرد عليها، بل على العكس لكي يتمكنوا من هذه اللغة ومن آدابها وليجيدوا استعمالها أحسن فأحسن... أين نجد الآن علمانيا واحدا نصرانيا يقرأ

4- زيغريد هونكه، شمس العرب...، ص. 393.

5- لوثي لوبان، أثر الإسلام في الأدب الإسباني من العصور الوسطى إلى الحاضر، تعريب محمد نجيب بن جميع، تقديم ومراجعة عبد الجليل التميمي، منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والمورسكية والتوثيق والمعلومات، زغوان وكلية العلوم بجامعة بورتوريكو، 1990، ص.ص. 20-21، انظر أيضا: سعيد عبد الفتاح عاشور، حضارة ونظم أوربا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية، بيروت، 1972،ص. 266.

الأناجيل أو حياة القديسين أو أعمال الرسل والأنبياء؟ آه ويا للأسف أن الشباب المسيحي الذي تميز بذكائه وعبقريته لا يجد اللغة والمتعة الروحية إلا في قراءة الكتب العربية وآدابها وينفقون الأموال الطائلة على شراء هذه الكتب وتشكيل مكتبات ضخمة، وينادون على رؤوس الإشهاد: أن لا آداب توازي الآداب العربية... كلموهم عن الكتب المسيحية يجيبونكم بازدراء: وبين ألف شخص منهم لا يوجد واحد يحسن كتابة رسالة إلى صديقه باللغة اللاتينية. ولكن إذا طلبته للكتابة باللغة العربية أجاد كل الإجادة بحيث إن الكثيرين من إخواننا في الدين يحسنون اللغة العربية أفضل من العرب أنفسهم»[1].

يتضح انطلاقا من هذا النص، الذي أوردته على طوله، بأن الأطروحات المتعصبة لسيادة اللغة الرومانسية أطروحات تنقصها الروح العلمية الحقة التي من واجبها الكشف عن كل الحقائق التاريخية والحضارية للجماعات البشرية. نعم إن الإقرار بازدواجية لغة التخاطب في الأندلس لشيء جميل يدل على مدى رقي تفكير الإنسان الأندلسي وفهمه لمبادئ التعايش والسلم وتجاوزه للأحقاد التاريخية. لقد كان على المسلمين المتشبعين بروح الإسلام أن يتعلموا اللغة الرومانسية لمخاطبة زوجاتهم وجواريهم الإسبانيات، ولفهم مشاكل وقضايا الذميين، لذلك نجد أن بعض قضاة الأندلس وعدولها وشهودها كانوا يتكلمون الرومانسية. ومن

1- سيمون الحايك، عبد الرحمن الأوسط، المطبعة البوليسية، لبنان، بدون، ص. 166. انظر: سعيد عبد الفتاح عاشور، حضارة ونظم أوربا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية، بيروت، 1972، 266.

الأدلة على ذلك ما ذكره الخشني في ترجمة القاضي سليمان بن أسود: «أنه كان في وقته رجل من العدول يعرف بابن عمار كان يختلف إلى مجلس القاضي ويلزمه، ولا يقوم إلا بقيامه، وكانت لابن عمار بغلة هزيلة تلوك لجامها طول النهار على باب المسجد، قد أضناها الجهد وغيرها الجوع، فتقدمت امرأة إلى القاضي، فقالت له بالعجمية: يا قاضي انظر لشقيتك هذه، فقال لها بالعجمية: لست أنت شقيتي إنما شقيتي بغلة ابن عمار التي تلوك لجامها إلى باب المسجد طول النهار»[1]، كما استعان القضاة في عملهم ببعض الشهود الأعاجم. يذكر الخشني ما نصه: «وكان حينئذ بالمدينة شيخ أعجمي اللسان يسمى: ينير وكان مقدما عند القضاة مقبول الشهادة مشهورا في العامة بالخير وحسن المذهب، فأرسل فيه الوزراء، وسألوه عن القاضي، فقال بالعجمية: ما أعرفه إلا أني سمعت الناس يقولون إنه إنسان سوء، وصغره باللفظ العجمي»[2].

لم يكن الحديث بالرومانسية يقتصر على مجال القضاء والعدل، بل كان يجري الحديث بها حتى في قصور الخلفاء والأمراء أثناء المناقشات العلمية، وفي هذا الصدد يذكر القاضي عياض عند ترجمته لأبي وهب عبد الأعلى بن وهب المتوفى عام 261هـ/874م، ما نصه: «وحضر باثر هذا في مجلسهم عند الأمير عبد الرحمن، فسألهم عبد الرحمن عن مسألة، فبذر عبد الملك بن حبيب، وقال: سمعت أصبغ بن الفرج يقول

1- الخشني، قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، تحقيق عزت العطار الحسني، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، بغداد، 1972، ص.ص. 117-118.

2- المرجع نفسه، ص. 840.

فيها كذا. فقال عبد الأعلى: صدق، سمعت أصبغ يقول مثله، وفعل ذلك أحمد، فعاتبه يحيى وسعيد وغيرهما، وقالا له: رجونا أن تكفيناه فصرت حزبا معه، فقال لهم بالعجمية: لو أني بدأت بتكذيبه، استجفاني الأمير، ورأيت ترك ذلك حتى يظهر للأمير مني علم»[1].

لقد تركت ازدواجية لغة التخاطب في الأندلس بصمات عميقة في التراث العامي الإسلامي والمسيحي، تجلت بالخصوص في العناصر التي سنعرض لها فيما يلي:

ثالثا: مظاهر ازدواجية لغة التخاطب في الأندلس

إن ما فسر نجاح العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع الأندلسي وجود آليات للحوار والتواصل فيما بينهم ولعل أبرزها وجود لغة مشتركة يتحاورون بها، فكانت اللغة العربية الدارجة والرومانسية من اللهجات الأكثر شيوعا، أما اللغة العربية فكانت لغة العلم والشعائر الدينية الإسلامية[2]. لذلك يمكن الحديث عن وجود ازدواج لغوي في الأندلس؛

1- القاضي عياض، ترتيب المدارك...،م. 4، ص.247.

2- يحصر سير توماس أرنولد اللغة المستعملة في الأندلس في أربع مجموعات وهي:

- العربية الفصحى وهي لغة المتأدبين والبلغاء.
- العربية الدارجة، لغة دواوين الحكومة والإدارة المدنية.
- اللاتينية وهي اللغة التي تستخدمها الكنيسة، وهي لغة التراتيل الدينية.

وقد تعدى هذا الازدواج وظيفة الربط والتواصل بين أفراد المجتمع وأصبح يشمل بعض مجالات التراث الشعبي الأندلسي، كالأمثال العامية، وكذلك بعض الأسماء والعبارات المستعملة، كما شمل مجال فن الموشحات والأزجال اللذان اختصت بهما بلاد الأندلس.

1- الأمثال العامية

الأمثال حسب التعريف الذي قدمه لها أحمد أمين هي «نوع من أنواع الأدب، يمتاز بإيجاز اللفظ وحسن المعنى ولطف التشبيه وجودة الكتابة»(1)، وهي نتاج الأمة، وخلاصة لتجاربها وانطباعها التي تمليها عليها البيئة المحيطة بها، لذلك شبهها محمد بن شريفة بالأزجال لكونها أكثر الوثائق قيمة في معرفة طبيعة العامية الأندلسية(2).

من خلال تتبع الدراسات التي قام بها الباحثان محمد بن شريفة وعبد العزيز الأهواني لأمثال العامة في الأندلس، تأكد لدي ما ذهبت إليه سابقا من ازدواجية لغة التواصل بالأندلس، فدراستهما لأمثال العامة في

- لهجة رومانسية، وأكثرها مشتق من اللاتينية الدارجة (الرومانسية).
انظر: سير توماس أرنولد، تراث الإسلام، عربه وعلق حواشيه جرجيس فتح الله، دار الطليعة، بيروت، 1972، ص. 25.

1- أحمد أمين، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1953،61.

2- الزجالي، أمثال العوام في الأندلس،دراسة محمد بن شريفة،مطبعة محمد الخامس،فاس،1975،ج.1،ص.273 .

الأندلس كشفت عن وجود تقارب كبير بين بعض الأمثال العامية الأندلسية والأمثال الإسبانية، واتخذ هذا التقارب ثلاثة أشكال، هي:

أ- وجود أمثال إسبانية تكاد تكون نقلا أمينا عن الأمثال العامية العربية الأصل. من هذه الأمثال:

Haxa non tiene que comer، e convida huespedès

هذا المثل الإسباني هو ترجمة للمثل العربي الأندلسي عيشة آش معها ما تلعق على الجرين تصدق، ومعنى هذا المثل أن عائشة لا تجد ما تأكله وهي مع ذلك تتصدق على الجيران[1]. فالاحتفاظ باللفظ العربي في هذا المثل دليل صريح على أنه منقول من العربية.

Ojos que non ven، coraçon que non guiebra

هذا المثل هو ترجمة للمثل الأندلسي: عين إلا يرا قلب أن لا يوجاع[2].

Renigro de bacin oro، que escupe songre

يقابل هذا المثل في العامية الأندلسية: أش يراد طس يبزق فيه الدم؟ وهو مثل عامي مشرقي قديم ورد ذكره عند الثعالبي كما يلي: «لا أحب دمي في طست من ذهب»[3]، والأمثلة في هذا الباب كثيرة واقتصرت على بعضها.

ب- وجود أمثال عربية أندلسية يظن أنها انتقلت من الرومانسية إلى العربية، ومنها:

1- عبد العزيز الأهواني، أمثال العامة في الأندلس، بدون، ص.ص. 255-256.

2- المرجع نفسه، ص. 257.

3- أبو يحيى الزجالي، أمثال العوام في الأندلس،ج.1، ص. 164.

- بيدم تمتد مري يرقد جوان[1].
- من هو برناط في جنوا[2].
- الكيس والبطي، في سنتبطرا يلتقي[3]. وقف محمد بن شريفة على هذا المثل في اللغة القشتالية.

ت- وجود بعض المصطلحات الإسبانية في العامية الأندلسية مثل المثل الذي يقول: «دوش عملي». ويرجع محمد بن شريفة أصله إلى نادرة أندلسية حكاها ابن عاصم في باب المضحكات في كتابه الحدائق، إذ يقول: «وجاء رجل للصلاة فوجد الناس يصلون فقال ترى كم معكم من ركعة؟ فقال له رجل وهو في الصلاة: دوش»[4] ودوش بلغة عجم الأندلس هي إثنان[5]. واستطاع محمد بن شريفة أن يجمع مجموعة من المفردات العجمية الواردة في الأمثال الأندلسية، منها: البلين والمرجقال والرمشكل والمول والبرغات وشنوغ وبرطال والباله وغيرها[6].

2- تعابير وكلمات عربية في اللغة الإسبانية

ترك الازدواج اللغوي آثارا واضحة المعالم في اللغة العربية والإسبانية، إذ أصبحت كلا منهما تتغذى بكلمات وتعابير مستمدة من جارتها. وكان

1- المصدر نفسه، ص. 160.
2- المصدر نفسه، ص. 160.
3- المصدر نفسه، ص. 160.
4- المصدر نفسه، ص. 153.
5- المصدر نفسه، ص. 153.
6- المصدر نفسه، ص. 278.

التأثير العربي قويا في اللغة الإسبانية، مما جعل هذا الموضوع مثار بحث من قبل الباحثين.

فقد توصل عبد العزيز الأهواني إلى جمع حوالي أربعين تعبيراً هي ترجمة حرفية لتعابير عامية شائعة في اللهجات العراقية، ومن هذه التعابير مثلا:

الشر اللتعرفه خير من الخير اللي ما تعرفه، والمثل في الإسبانية هو:

Mas vale malo conocido que bueno por conocer[1].

- عنده سبع أرواح مثل البزون، وفي الإسبانية:

Tiene sieto nidas como los gatos[2].

وذكر أميريكو كاسترو عبارات أخرى، مثل قولهم عندما يأكل الشخص أمام أحد من الناس: «تفضل» (usted gusta)، وهناك عبارة معهودة مثل قولهم «إن شاء الله» (si dios quiere)، وعبارة «إلى اللقاء غدا إن شاء الله» وتقابلها في الإسبانية عبارة:

(hasta manana si dios quiere) إلخ[3].

أما سيمونيث (Simonet) فيذكر عبارة «صباح الخير يا فلان» وفي

1- عبد العزيز الأهواني، «اللقاء الحضاري في الأندلس»، بحوث في تاريخ الحضارة الإسلامية، مجموعة البحوث التي ألقيت في ندوة الحضارة الإسلامية في ذكرى الأستاذ أحمد فكري، مؤسسة الجامعة، الإسكندرية، 1983، ص. 119.

2- المرجع نفسه، ص. 119.

3- أميريكو كاسترو، إسبانيا في تاريخها المسيحيون والمسلمون واليهود، ترجمة علي إبراهيم منوفي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص.ص. 106-107.

الإسبانية (buenos dias) وعبارة «يرحمك الله» التي يرددها المسلمون عندما يعطس المسلم، وفي الإسبانية (Dios tenga piedad de ti) وعبارة «مرحبا» وفي الإسبانية (bien venido، euge)[1].

ويظهر تأثير اللغة العربية في الإسبانية في وجود مجموعة من أسماء الأنهار والمواضع يذكر لطفي عبد البديع بعضها: (Guadalquivir) الوادي الكبير و(Guadalviar) وادي الأبيار و(Belcayde) أبو القائد، ومن أسماء المواضع يذكر: (Almodovar) المدور و(Albacete) البسيط و(Alcazar) القصر و(Calatrava) وقلعة رباح وغيرها[2].

ومن بصمات اللغة العربية في اللغة الإسبانية وجود صوت الخاء (j،ge،gi) والثاء (z، ce، ci)[3] والذال والضاد (d)[4] وأداة التعريف

1- Francisco Javier Simonet. Histoire de los Mozarabes de Espana. Ediciones Turner. S.A. Génova. Madrid. 1883. t.1. p.p. 7980-.

2- لطفي عبد البديع، الإسلام في إسبانيا، مكتبة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1958، ص. 113.

3- حكمة علي الأوسي، فصول في الأدب الأندلسي في القرنين الثاني والثالث للهجرة، منشورات مكتبة المعارف، الرباط، 1983، ص.137.

Miguel Asin Palacios. «Enmiendas a las Etimologias Arabes del «diccionario de la lengua» de la Real academia Espanola». Al-Andalus. Vol. IX. Madrid-Granada. 1944. p. 11.

4- Arnald steiger. contribucion a la fonética del Hispano-Arabe y de los Arabismos en el Ibero-Romanico y el siciliano. Madrid. imprenta de la libreria y casa editorial hermando (S.A). 1932. p. 121.

من الخصائص اللغوية التي اختصت بها اللغة العربية وجود حرف الضاد، لذلك أطلق على العرب تسمية (الناطقون بالضاد). عد إلى:

أل (al)، ولو أن الخاصية الثالثة يضعفها وجود مجموعة من الكلمات الإسبانية المبتدئة بأل[1].

3- كلمات وتعابير إسبانية في اللغة العربية

تجلى الأخذ والعطاء بين اللغتين العربية والإسبانية أيضا في وجود مجموعة من الكلمات الإسبانية في اللغة العربية، خاصة فيما يخص الأشهر العجمية، مثل، يناير، فبراير، مارس[2] وبعض الأسماء التي تنتهي بالواو والنون، مثل عمروس، عيدون[3]، حفصون[4]، عيشون[5]،

Géorges S. Colin. «Notes de dialectologie Arabe». hesperis. vol.10. 1930. p.p. 9192-.

1- أميريكو كاسترو، حضارة الإسلام في إسبانيا، دراسة تاريخية مقارنة في اللغة والأدب والسير الذاتية، ترجمة وعرض وتقديم سليمان العطار، دار الثقافة، القاهرة، 1983، ص. 41.

2- انظر: عبد الملك بن حبيب، العلاج بالأغذية الطبيعية والأعشاب في بلاد المغرب أو مختصر في الطب، وضع حواشيه وعلق عليه محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1998، ص.ص. 98-99 وما بعدها، ابن حيان، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق محمود علي مكي،دار الكتاب العربي،بيروت،1973،ص.ص.146-147 .

3- ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب،تحقيق ج.س كولان وإليفي بروفنسال،دار الثقافة،بيروت،بدون، ج.2، ص. 72.

4- المصدر نفسه، ج.2، ص. 115.

5- المصدر نفسه، ج.2، ص. 116، العذري، نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع الممالك، تحقيق عبد العزيز الأهواني، منشورات معهد الدراسات الإسلامية،مدريد،1965،ص.28.، ص. 28.

ابن خلدون وسحنون[1]، حمدون[2] ودحنون[3].

ويبدو أن هذه الظاهرة اللغوية كانت معروفة أكثر عند الإسبان واليهود إذ تورد المصادر بعض النماذج، منها: أردون[4]، فرتون[5] وشمعون[6].

ويذكر أحمد مختار العبادي أن إضافة المقطع الإسباني في الأخير والذي يتكون من الواو والنون (on) بالإسبانية يرمي بالأساس إلى التعظيم أو التكبير[7]. أما الحريري فيرى أن ما يؤكد أرومة عمر بن حفصون وانتمائه إلى أصل إسباني نبيل أن والده حفصا أضاف لاسمه مقطعا إسبانيا وهو (وون)، فصار يعرف بحفصون ويشير إلى أن إضافة الواو والنون في آخر اللفظ تدل على التكبير أو التفخيم، لأن (un) أو (on) تضاف في الإسبانية في آخر الكلمة لهذا الغرض، مثل قولهم soltero بمعنى عزب، وsolteron بمعنى عانس[8].

1- المصدر نفسه، ج.2، ص. 124-125.

2- المصدر نفسه، ج.2، ص. 133.

3- المصدر نفسه، ج.2، ص. 161.

4- ابن عذاري، البيان المغرب، ج.2، ص. 97.

5- ابن عذاري، البيان المغرب، ج.2، ص. 97.

6- ابن جلجل أبو داود سليمان ابن حيان الأندلسي، طبقات الأطباء والحكماء، ويليه تاريخ الأطباء والفلاسفة تأليف إسحاق بن حنين، تحقيق فؤاد سيد، منشورات مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985، ص. 155.

7- العبادي أحمد مختار، «الإسلام في أرض الأندلس، أثر البيئة الأوربية»، عالم الفكر وزارة الإعلام، الكويت، م.12، 1984، ص. 100.

8- الحريري محمد عيسى،، حركات المولدون في الجنوب الأندلسي في عصر

أما عبد الله كَنون فقد انتهى به البحث في هذا الموضوع إلى خلاصة مفادها أن الواو والنون تفيد التعظيم بدلالته الجمعية في الأصل ولا تأثير للغة الإسبانية فيها[1]. ويختم محمد بن تاويت بحثه حول هذا الأمر بقوله: «إن فعلون عرفت في المشرق والمغرب منذ فجر الإسلام إلى يومنا هذا، وليس ذلك من خلقة الإسبانية، ولا زيادة الواو للتكبير غريبا على العربية العرباء على ندرة ما ورد فيها»[2].

وبعد الدراسة التي قام بها حامد عبد القادر لصيغة فعلون تأكدنا أن هذه الصيغة وردت في بعض اللغات السامية بأشكال مختلفة أكثرها فعلون بكبير الفاء وإمالة الضمة الطويلة، وقد أوضح بدوره أن زيادة الواو والنون في آخر الكلمة تكون في الغالب للدلالة على المكان أو على التكبير أو التعظيم وقد تكون لغير هذا أو ذاك. وقد حصر الأسماء المزيدة بهذه الزيادة في مجموعتين، إما أن تكون أسماء أعلام وإما أسماء أجناس، والأعلام إما أعلام الأشخاص وإما أعلام أمكنة[3].

ويضيف محمد سعيد الدغلي أن زيادة (on) على الاسم المذكر

الإمارة الأموية بالأندلس(267هـ/880م316-/929م) دار المعرفة، بدون،1985، ص. 11.

1- عبد الله كَنون، «هل اسم خلدون ونحوه مكبر على الطريقة الإسبانية؟»، مجلة البحث العلمي، العدد.3، السنة الأولى، الرباط، 1964، ص. 136.

2- محمد سعيد محمد، الشعر في قرطبة، ص. 448.

3- حامد عبد القادر، «صيغة فعلون» في غير اللغة العربية من اللغات السامية، مجلة اللسان العربي، يصدرها مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي، المملكة المغربية، م.11، ج.1، 1974، ص. 119.

و(ona) عل الاسم المؤنث في الإسبانية تفيد التفخيم والمبالغة. فكلمة (Mojer) على سبيل المثال تكبر بزيادة (ona) على آخرها. ويخلص في النهاية إلى أن أثر البيئة الإسبانية قد ظهر تأثيره على الرغم من وجود الزيادة في الثقافة العربية[1]، ويستدل على ذلك بنص ورد عند لسان الدين بن الخطيب عند ترجمته لابن حفصون ونصه «أصله من رندة من كورة تاكرنا، وجده جعفر إسلامي، وانتقل إلى رندة لأمر دار عليه بها أيام الحكم بن هشام فسكن قرية طرجيلة من كورة رية المجاورة لحصن أوطة، فاستوطن بها، وأنسل بها عمر حفصا، وفخم فقيل حفصون»[2].

ويذكر ليفي بروفنسال جانبا آخرا للتأثير الإسباني في اللغة العربية، تجلى في طريقة تركيب بعض الكلمات واشتقاقها، كأواخر أسماء الفاعل وأسماء التصغير المطابقة لأواخر الكلمات الرومانية (Fundakair) من (Fundac Fondoc) للدلالة على من يتولى إدارة النزل، وكذلك (Harella) من (Hara) للدلالة على معنى حي[3].

1- محمد سعيد محمد، الشعر في قرطبة من منتصف القرن الهجري الرابع إلى منتصف القرن الخامس، منشورات المجمع الثقافي، أبو ضبي، الإمارات العربية المتحدة، 2003، ص. 448.

2- لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه، محمد عبد الله عنان، الشركة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، م.4، ص. 380.

3- ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ترجمة ذوقان قرطوط،دار مكتبة الحياة،بيروت،بدون، ص. 59.

وهناك بعض الشكوك التي ما تزال تحوم حول التأثير العربي في النحو الإسباني. هذا ما نلمسه عند أميريكو كاسترو الذي يؤكد بأنه ليس هناك تأثير عربي في هذا المجال، لذلك يرى سليمان العطار أن هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة لغوية مقارنة مكثفة، حيث يقول: «إن عدم التأثير النحوي الذي يقطع به الكاتب (أي أميريكو كاسترو) أمر مشكوك فيه لأن اللغة الإسبانية تنفرد بظواهر غير موجودة في الفرنسية والإيطالية، مثل ظاهرة التقديم والتأخير، بل إن كثير من الصيغ التركيبية اللغوية الشائعة الاستعمال توازي تماما صيغا عربية سابقة لها وكل هذه الصيغ «الأرابيسمو» تحمل معها أبنية نحوية عربية خصوصا استعمالات حروف الجر والأمر يحتاج إلى دراسة لغوية مقارنة مكثفة»[1].

4- الموشحات والأزجال

أدى الاحتكاك الإيجابي بالبيئة الأندلسية والتمازج الفعال بين عناصر المجتمع إلى ولادة ظواهر أدبية شعبية فريدة في الأندلس، خاصة فني الموشحات والأزجال، وقد كان للازدواج اللغوي أثر بين في ظهورهما، إذ ما يميز هذا اللون الأدبي وجود مجموعة من الخرجات باللغة الأعجمية، ولعل ذلك ما جعل الباحثين يختلفون حول أصله.

ففريق، منهم المستشرقان الألمانيان «هارتمان» و«فرايتاخ» زعما أنها امتداد للمسمطات[2].

1- أميريكو كاسترو، حضارة الاسلام...،ص.41.

2- عباس الجراري، «أثر الأندلس على أوربا في مجال النغم والإيقاع»، مجلة عالم الفكر، المجلد.12، مايو، يونيو،1981، ص.33.

وفريق آخر، ومنهم خوليا ريبيرا ومننديث بيدال وبطرس البستاني، يميل إلى أنها تقليد لشعر غنائي عجمي، وهي ذات أصل إسباني أو فرنسي. وقد عزز هذا الفريق موقفه بوجود مجموعة من الخرجات الأعجمية وعددها ست وعشرون تضمنها كتاب «عدة الجليس ومؤانسة الوزير والرئيس» لعلي بن بشر الغرناطي، إضافة إلى وجود خرجات أعجمية في موشحات عربية[1]. ولعل السبب الأخير هو الذي دفع بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأن هناك علاقة وطيدة بين الموشحة والزجل والفن الشعري العبري المعروف بالبزمون (Pizmon) والتسبيحات اللاتنية التي يرددها المصلون عقب كل فقرة من الترتيلات الدينية[2].

وكان أول مخترع لفن الموشحات رجل ضرير من بلدة قبرة بجوار قرطبة اسمه مقدم بن معافي القبري، عاش أواخر القرن الثالث الهجري في أيام الأمير عبد الله بن محمد[3].

ويعرف ابن خلدون الموشحات في قوله: «وأما أهل الأندلس فلما كثر الشعر في قطرهم وتهذبت مناحيه وفنونه، وبلغ التنسيق فيه الغاية،

1- عباس مصطفى الصالحي، «حوار في التراث العربي قضايا أندلسية»، مجلة آفاق الثقافة والتراث، السنة. 8، عدد.32، 2001، ص. 48. مصطفى عوض الكريم، فن التوشيح، دار الثقافة، بيروت، 1974، ص. 107.

2- عباس مصطفى الصالحي، «حوار في التراث العربي قضايا أندلسية»، مقال سبقت الإحالة عليه، ص. 56.

3- ابن حيان، المقتبس من أهل الأندلس، القطعة التي حققها إسماعيل العرب منشورات دار الآفاق الجديدة،المغرب، 1990،ص.ص. 68-69.

استحدث المتأخرون منهم فنا منه سموه بالموشح ينظمونه أسماطا أسماطا وأغصانا، يكثرون منها ومن أعاريضها المختلفة، ويسمون المتعدد منها بيتا واحدا، ويلتزمون عند قوافي تلك الأغصان وأوزانها متتاليا فيما بعد إلى آخر القطعة، وأكثر ما تنتهي عندهم إلى سبعة أبيات. ويشتمل كل بيت على أغصان عددها بحسب الأغراض والمذاهب»[1].

فالموشحات كما يتضح من التعريف السابق لم تلتزم نظام القوافي الموحدة كالقصيدة الشعرية، وإنما اشتملت على قواف متعددة ولم تكن وحدتها البيت الشعري وإنما المقطوعة الشعرية التي تتألف من غصن وقفل؛ ويسمى القفل الأخير بالخرجة، ومن شروط هذه الخرجة أن تكون إما باللغة العجمية أي الإسبانية وإما باللغة العامية الأندلسية الدارجة.

ومن الأمثلة على الخرجة باللغة الرومانسية المثل الذي ورد في الأبيات التي هجا فيها الوزير أبو القاسم لب الوزير عبد الملك بن جهور بمحضر عبد الرحمن الناصر، ويقول فيها[2]:

قال أمين الله في خلقه	لي لحية أزري بها الطول
وابن عيير قال قول الذي	مأكوله القرطيل والفول
لولا حيائي من إمام الهدى	نخست بالمنخس «شوقول»

فالخرجة العجمية لهذه الأبيات هي كلمة «شوقول» (Suculo) وهي كلمة

1- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ق.3، ص. 1337، انظر أيضا أحمد أمين، ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969، ج1، ص. 105.

2- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص.227.

إسبانية معناها آلية وأسفل الظهر[1].

ولقد قام الباحث مصطفى الغديري بإحصاء 46 موشحة ذات خرجات عجمية أي أن نسبة 7.37% من الموشحات كانت خرجتها مطعمة بألفاظ وعبارات أعجمية[2] ومن النماذج التي قدمها لهذه الخرجات[3]:

أمور، مور، أمار، أمندي amor، amaute، amare

فراش، بجم، بيجم، بشورس Besas، bésame،besos

مي كوشون، قوجوني، Micorazom

دلجي dulce

درميري، درمري dormire، dormir

ولما انتشرت الموشحات بين أهل الأندلس أخذت العامة في النسج على منوالها فاخترعوا فن الزجل، وفي ذلك يذكر ابن خلدون: «ولما شاع فن التوشيح في أهل الأندلس وأخذ به الجمهور لسلاسته وتنسيق كلامه وترصيع أجزائه، نسجت العامة من أهل الأمصار منواله ونظموا في طريقته بلغتهم الحضرية من غير أن يلتزموا فيها إعرابا، واستحدثوه فنا سموه بالزجل، والتزموا النظر فيه على مناحيهم إلى هذا العهد، فجاؤوا فيه بالغرائب، واتسع فيه للبلاغة مجال بحسب لغتهم المستعجمة»[4].

1- أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية، بيروت،1998، ص. 161.

2- مصطفى الغديري، «الموشحات الأندلسية بين الإبداع والاتباع»، مجلة دراسات أندلسية، عدد13، يناير، 1995، ص.ص. 41-42.

3- نفس المقال، ص. 52.

4- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ق.3، ص. 135.

وكان أول من اشتهر بهذا الفن أبو بكر ابن قزمان الذي عاش خلال عهد المرابطين، وإن كان الفن قد ظهر قبل هذا التاريخ في الأندلس[1]. ولم يخلو الزجل شأنه شأن الموشحات من المصطلحات العجمية[2].

ومن الأندلس انتقل فني الموشحات والزجل إلى المشرق وأوربا وتأثر بهما شعراء فرنسا المعروفين بالتروبادور (trovadores) أو (les troubadours)[3]، ثم انتقل هذا التأثير أيضا إلى الشعر الإيطالي، مثل النوع الديني المسمى لادوس (laudes) والنوع الغنائي المسمى بلاتا (ballata)[4].

وقد كشفت أبحاث ربيرا وبالنثيا وبروفنسال وكلوت ودوزي وغومس في شعر ذلك العصر في كل من إسبانيا وفرنسا وإيطاليا وإنجلترا والبرتغال عن التأثير الواضح لفني الموشحات والأزجال في أوزان الشعر في أوربا

1- المصدر نفسه، ص. 1330.

2- عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت-لبنان، 1979، ص. 11.

3- Julian Ribera y Tarrago, Disertaciones y obsculos, con una introduccion de Miguel Asin Palacios, Madrid, Imprenta de Estanisbao Maestre, 1928, T.3, p. 65.

روم لاندو، المغاربة بالأمس واليوم، تعريب وتقديم بحمان الداودي، دار النجاح الدار البيضاء، بدون، ص. 81. انظر: مصطفى الشكعة، معالم الحضارة الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت، 1973، ص. 308.

4- أحمد هيكل، الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، دار المعارف، 1979، ص. 150.

وخاصة في بعض قوالب القصائد المسماة لابالاد (la ballade) والأغاني العاطفية (les chansons courtoises) وغيرها من قصائد شعر التروبادور[1].

ويرى بعض المستشرقين أن الأغاني المعروفة باسم بيانتيكو (villancico) التي كان ينشدها الإسبان في أعياد الميلاد هي زجل أندلسي[2]. وكانت أغاني الفونسو في معظمها تلتزم ببناء الزجل العربي ونظامه[3].

ومن الإسبان الذين طرقوا فن الزجل الكاهن هيتا، وهذا نموذج من أزجاله بعنوان «أغنية التلاميذه»[4]:

1- محمود أحمد حنفي، زرياب أبو الحسن علي بن نافع موسيقار الأندلس، الدار المصرية، القاهرة، 1965، ص. 169.

2- أحمد مختار العبادي، «الإسلام في أرض الأندلس»، أثر البيئة الأوربية، عالم الفكر، وزارة الإعلام، الكويت، 1984، ص. 106.

3- أميريكو كاسترو، حضارة الإسلام، ص. 106، انظر أيضا: عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، بيروت-لبنان، 1979، ص. 15.

4- الآداب الأندلسي من منظور إسباني، ترجمة الطاهر أحمد مكي، مكتبة الآداب، دار الكتب، القاهرة، 1990، ص. 47، الشعراء الذين استعملوا فن الزجل في أشعارهم كثيرون، منهم ألفاريث دي فيليا ساندينو (Alvarez de villasandino)، والراهب ديكو البلنسي (Diego de valencia)، وغرسية فرنانديث دي خيرينا (Fernandez de Jerena) انظر: حكمة على الأوسي، فصول في الأدب الأندلسي...، ص. 188.

سادتي، أعطوا التلميذ،	Sennores. da al escolar.
الذي جاء يطلب منكم	Que vos vienne demandar.
أعطوه صدقة صلاة،	Dat lymosna é vacion.
فهو سيصلي من أجلكم،	Paré por vos oracion.
ويدعو الله أن ينجيكم،	Que dios vos dé sabracion
أتريدون أن تعطوها لي.	Querid por dios â mi dar.
وما صنعتم من خير فلله،	El byen. que por diosfeciéredes.
وما أعطيتم من صدقة فله،	La lymosna.que â mi diéredes.
وعندما تدعون هذه الدنيا،	Quandro deste munto suliéredes.
فكل ما صنعتم سيكون في عونكم.	Esto vos vâ â agudar

فخاصية التجاذب والتأثير والتأثر بين اللغة العربية واللغة الإسبانية تحمل الدليل الأكيد على الانسجام الذي عاشه أفراد المجتمع الأندلسي، خاصة وأن ظاهرة ازدواجية اللغة شملت جميع الفئات الاجتماعية، لذلك يمكن أن نقول أن هناك علاقة وطيدة بين اللغة والبيئة الاجتماعية التي نشأت فيها. وقد فطن علماء اللغة إلى هذا الأمر فأصبحوا يهتمون في دراسة التحول اللغوي بالمواقف الذاتية تجاه اللغة[1].

ومن خلال دراستي لبنية المجتمع الأندلسي خلال الفترة الممتدة بين

1- بتر ترادجل «اللغة والمجتمع»، ترجمة محمد اليوفنسي، مراجعة اللغة العربية، إبراهيم أبو الصواب، مجلة دراسات، مجلة تصدرها كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكَادير، العدد2، 1988، ص. 75.

عامي 92هـ/711م و316هـ929م يتضح أن المواقف الذاتية لأغلب أفراد المجتمع الأندلسي كانت إيجابية تجاه اللغة العربية والرومانسية، لذلك أصبح لهذا المجتمع لغة مزدوجة هي مزيج من اللغتين. ظهر أثرها واضحا في الأدب الشعبي، مثل الأمثال والأزجال. أما اللغة العربية الرسمية فقد شملت مجال الأدب والشعر، كما شملت مجال الخدمات الإدارية-القانونية كتحرير العقود والوثائق العدلية. وقد جمع آنخل فونز ليز بالنثيا 175 وثيقة عدلية من مدينة قرطبة تعود إلى القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد تؤكد ذلك[1].

على العموم سمحت ظاهرة الازدواج اللغوي في الأندلس بتواصل أفضل بين أفراد المجتمع، كما أدت إلى إثراء الثقافة الأندلسية وإعطائها سمات خاصة بها مخالفة لمثيلتها بالمشرق والمغرب. وظهر أثر الازدواج في اللغة العربية التي أصبحت تخالف شيئا ما لغة المشرق وتعاني إلى حد ما من الإمالة والغرب[2]. لذلك ظهرت مؤلفات في لحن العامة، منها كتاب:

1- مارغريتا لوبيز غوميز، «المستعربون: نقلة الحضارة الإسلامية في الأندلس»، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، التاريخ السياسي، الأقليات، المدن الأندلسية، اللغة والشعر والأدب. الموسيقى، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ج.1، ص. 281.

2- علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1979، ق.3، م.1، ص.ص. 114-115. لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة...، م.1، ص. 134. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص. 1285.

«لحن العامة» لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي كبير نحاة الأندلس المتوفى بقرطبة عام 379هـ (989م) وكتاب «الرد على الزبيدي في لحن العوام» لمحمد بن أحمد بن هشام اللخمي السبتي (كان على قيد الحياة عام 557هـ/1162م) وكتاب «الجمانة في إزالة الرطانة»، بحث في لغة التخاطب في الأندلس وتونس لأحد علماء القرن التاسع الهجري[1].

كما ظهر أثر الازدواج اللغوي أيضا في الكلمات التي غزت المعاجم الأوربية حتى إن دوزي وانجلمان خصا هذا الموضوع بكتاب مهم سمياه «مفردات الكلمات الإسبانية والبرتغالية المشتقة من العربية». ورغم الجهود التي قام بها الإسبان والأوربيون بوجه عام فقد ظلت المعاجم الأوربية تتضمن عددا كبيرا من الكلمات العربية كما يوضح ذلك الباحث كارم السيد غنيم، حيث يذكر أن جيرو جمع 28 كلمة عربية دخلت الفرنسية، بينما ضم معجم وبستر الإنجليزي الذي صدر عام 1935 (600) ألف كلمة مأخوذة من اللغة العربية[2].

1- مؤرخ مجهول، الجمانة في إزالة الرطانة، بحث في لغة التخاطب في الأندلس وتونس، مهد له وحققه وعلق عليه حسن حسني عبد الوهاب الصمادحي، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1953، ص. 1.

2- كارم السيد غنيم، «اللغة العربية والنهضة العلمية المنشودة في عالمنا الإسلامي»، مجلة عالم الفكر، م.19، العدد. 4، يناير-فبراير، 1998، ص.ص. 39-40. يذكر 600 ألف كلمة مأخوذة من اللغة العربية من بينها 500 كلمة من الألفاظ مستعملة في الكتابة والأحاديث العادية، والباقي في الشؤون الفنية.

الفصل الثاني

الزواج المختلط في إسبانيا

أولا: ظاهرة الزواج المختلط في إسبانيا

الزواج في مفهومه الواسع، نظام اجتماعي له قواعده وأحكامه التي تختلف من حضارة إلى أخرى[1]، وهو لبنة أساسية لبناء الأسرة[2]، ويستمد شرعيته ووجوده في المجتمعات الإسلامية من النصوص الشرعية، كما جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[3]. وتستمر هذه الشرعية لفترة طويلة من الزمن إذا لم يحدث ما يعكر استمراريتها[4]، خلال هذه الفترة يستطيع الزوج والزوجة إنجاب الأطفال وتربيتهم تربية دينية وأخلاقية واجتماعية يقرها المجتمع ويعترف بوجودها[5]. وبما أن الزواج في الإسلام يستمد

1- إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، المجتمع – الذهنيات الأولياء، دار الطليعة، بيروت، 2000، ص. 21.

2- المرجع نفسه، ص. 21.

3- سورة النساء، الآية. 1.

4- إحسان محمد حسن، العائلة والقرابة والزواج، دراسة تحليلية في تغير نظم العائلة والزواج في المجتمع العربي، بدون، بيروت، 1981، ص. 15.

5- إحسان محمد الحسن، المرجع نفسه، ص. 15، يقول الخشتيمي في كتابه العمل السوسي، الخشتيمي: «إن فروض بعض الباحثين قد ارتأوا أن الغرض الحقيقي من النكاح الاستهداف للتناسل قصد ديمومة واستمرار النوع وبقائه». انظر: أبو

شرعيته ووجوده من الكتب الشرعية ويخضع لقوانينها ومقتضياتها فبإمكان المسلم الزواج بأكثر من امرأة، كما بإمكانه الزواج بالنساء من أهل الكتاب مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُم﴾(1)

يرى بعض الباحثين انطلاقا من هذه الآية الكريمة، أن الإسلام يقر مبدأ لم يسبق إليه وهو أن الإيمان بالله يعتبر دعامة تقام الأسرة عليها، وهدف الإسلام من ذلك خلق نوع من الترابط بين الذميين والمسلمين(2)، لذلك كان الإسلام أكثر الأديان تسامحا واعتدالا ومراعاة للطبائع البشرية، بل كان الترغيب في السبايا من النساء والغنائم من الأمور المحفزة على الجهاد. وقد فطن طارق بن زياد إلى هذه المسألة، فنجده يركز عليها في الخطبة المشهورة التي ألقاها أثناء حملته إلى إسبانيا، حيث قال: «(...) وقد بلغكم ما أنشأت هذه الجزيرة من الحور الحسان

يزيد عبد الرحمن بن عبد الله الجشتيمي، العمل السوسي في الميدان القضائي، شرح ومقارنة الرحماني عبد الله بن محمد الجشتيمي، مكتبة المعارف، الرباط، 1984، ج.1، ص. 183.

1- سورة المائدة، الآية. 6.

2- من بين هؤلاء الباحثين أحمد شلبي، انظر: موسوعة النظم والحضارة الإسلامية، الحياة الاجتماعية في التفكير الإسلامي، مباحث اجتماعية في نطاق الأسرة، وفي نطاق المجتمع، دكتوراه في الفلسفة من جامعة كمبرج، نشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1981، ص. 45.

من بنات اليونان، الرافلات في الدر والمرجان والحلل المنسوجة بالعقيان المقصورات في قصور الملوك ذوي التيجان»[1]، لذلك لم يجد المسلمون الداخلون إلى الأندلس حرجا في الزواج من الإسبانيات واتخاذهن أمهات أولادهم. وتقدر بعض الدراسات أن عدد النصرانيات اللواتي تزوجهن المسلمون عند بدء الفتح ثلاثين ألف نصرانية[2].

وكان من نتائج هذا الزواج المختلط أن تشكل في شبه جزيرة إيبيريا مجتمع فريد من نوعه امتزجت فيه الخصائص المشرقية والبربرية بالخصائص الإسبانية.

والجدير بالتذكير أن ظاهرة الزواج المختلط لم تكن غريبة عن المجتمعات الإسلامية قبل الفتح الإسلامي للأندلس، بل كانت سارية في المشرق بحكم مجاورة البيزنطيين، لكنها انتشرت أكثر في الأندلس، فلم تقتصر على العناصر المرموقة في المجتمع بل تعدتها إلى عامة الناس. وكان عبد العزيز بن موسى بن نصير أول من مهد الطريق لبداية وشيوع هذه الظاهرة، عندما تزوج من أرملة لذريق المعروفة في المصادر العربية بأم عاصم[3]. وبعد هذا التاريخ انتشرت هذه الظاهرة بين رجال

1- المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1997، م.1، ص.ص. 240-241.

2- غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة زعيتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1979، ص. 332.

3- أغلب المصادر العربية تذكر أنه تزوج من أرملة لذريق، ومنهم: ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 79. مجهول، فتح الأندلس، ص. 41. مؤرخ مجهول،

الأندلس أمثال زياد ابن النابغة التميمي، الذي تزوج من إحدى الأميرات القوطيات[1] وعيسى بن مزاحم الذي تزوج من سارة القوطية، فكان له معها ولدان: هما إبراهيم وإسحاق، وبعد وفاته عام 138 هجرية تزوجها عمير بن سعيد[2]،كما تزوج منوسة البربري أمير الولايات الشمالية بلا مبيجي ابنة دوق أكيتانيا أديس، فأصبح صهرا وحليفا له[3]، وتزوج

أخبار مجموعة، ص. 27، ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص.ص. 23-24. أما ابن عبد الحكم فيذكر بأنه تزوج ابنة لذريق وليست أرملته. ابن عبد الحكم، فتوح إفريقية والأندلس، ص. 79. بخصوص هذا الموضوع انظر أيضا عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، ص.ص. 112-113. وجودت مدلج، الحب في الأندلس ظاهرة اجتماعية بجذور مشرقية، دار لسان العرب، بيروت، 1985.

1- مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة، ص. 20. ابن عذاري، البيان المغرب..، ج.2، ص. 124.

2- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 75. المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 268.

3- انظر: منى حسن محمود، المسلمون في الأندلس وعلاقتهم بالفرنجة، ص. 149. وليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ترجمة ذوقان قرطوط، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون، ص. 73.

Pierre Guichard. structure.... p. 106.

الجدير أن هناك إشارة فريدة وردت عند عبد العزيز الثعالبي يذكر فيها أن من تزوج مفليجة ابنة دوق أكيتانية هو عثمان بن أبي تسعة. انظر عبد العزيز الثعالبي، تاريخ شمال إفريقيا من الفتح الإسلامي إلى نهاية الدولة الأغلبية، جمع وتحقيق أحمد بن ميلاد محمد إدريس، تقديم ومراجعة حمادى الساحلي،

محمد بن عبد الله بن فرتون الثائر بالثغر الأعلى سنة 329هـ/ 940م بنصرانية من أهل بنبلونة أنجب معها ابنه موسى، وتزوجها بعده غرسية بن شايخة[1].

وقد ساهمت المصاهرة بين الأسر في الثغر الأعلى والممالك النصرانية في عقد التحالف بين هذين القطبين ضد الحكومة في قرطبة[2]. وكان أمراء وخلفاء بني مروان ميالين إلى تفضيل الشقراوات[3]، لذلك تزوجوا من نصرانيات واتخذوهن أمهات لأولادهم، فكانت أم هشام بن عبد الرحمان بن معاوية جارية إسبانية أسمها حلل، أهدتها له ابنة يوسف الفهري[4]. وكانت أم الحكم بن هشام الرضا أم ولد

دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1980، ص.124.

1- أحمد شحلان، «الحياة العامة في الأندلس العصر الوسيط»، الحضارة الإسلامية في الأندلس مظاهر التسامح، مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، 2003، ص. 204.

2- سحر السيد عبد العزيز، «الجوانب الإيجابية والسلبية في الزواج المختلط في الأندلس (دراسة سياسية-أدبية- اجتماعية)»، الغرب الإسلامي والغرب المسيحي خلال القرون الوسطى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم. 48، 1995، ص. 37.

3- ابن حزم، طوق الحمامة في الألف والآلاف، تحقيق فاروق سعد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1975، ص.ص. 98-99.

4- ابن القوطية، المصدر السابق، ص: 89. وقد ذكر الحميدي، المصدر السابق، ص. 16، والضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1989، ج.1، ص. 33، أن

اسمها زخرف[1]،كما كانت أم الأمير عبد الرحمان بن الحكم أم ولد اسمها حلاوة[2]، أما عبد الرحمان الأوسط فكانت له العديد من الجواري الإسبانيات منهن أمهات أولاد كطروب أم عبد الله[3]، وبهير أم محمد[4]، كما كانت أم عبد الله بن محمد بن عبد الرحمان أم ولد اسمها أتل[5] وأم أخيه المنذر اسمها بهار وقيل عشار[6] وكانت أم عبد الرحمان الناصر أم ولد اسمها مزنة[7] وكانت عمته إسبانية تدعى

اسمها حوراء.

1- الحميدي، جذوة المقتبس...، ص. 16، أحمد بن عبد الوهاب النويري، تاريخ المغرب الإسلامي في العصر الوسيط (إفريقية والمغرب: الأندلس، صقلية وإقريطش 27-719هـ 647-1319م) من كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق مصطفى أبو ضيف أحمد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985، ص.79. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 68، المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 341.

2- الحميدي، جذوة المقتبس...، ص. 17، النويري...، تاريخ المغرب...، ص. 93. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 80.

3- ابن حزم، طوق الحمامة....، ص. 19.

4- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 93 . ذكر الحميدي، جذوة المقتبس...، ص. 17 أن اسمها تهتز.

5- الحميدي، جذوة المقتبس..، ص. 17. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 113.

6- الحميدي، جذوة المقتبس...، ص. 18. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 120.

7- الحميدي، مصدر سابق، ص. 18، النويري، تاريخ المغرب...، ص. 114. ابن

طوطة وهي ملكة البشكنس[1].

والملاحظ أن ظاهرة الزواج المختلط لم تنقطع، بل امتدت طول فترة الحكم الإسلامي بإسبانيا، وكانت وتيرتها تزداد كلما كثرت غزوات المسلمين للمناطق النصرانية المجاورة، لذلك كانت فترة حكم المنصور بن أبي عامر أهم فترة بلغت فيها ظاهرة الزواج بالنساء الإسبانيات أوجها، وأغلبهن كن من سبايا البشكنس والجلالقة. ونتيجة لذلك لم يعد الشباب يرغبون في النساء الأندلسيات، فأصبح المجتمع الأندلسي يعاني أزمة ارتفاع نسبة الفتيات العوانس، الأمر الذي دفع بالآباء والأولياء إلى التغالي فيما يجهزون به بناتهم من الثياب والحلي والدور، لكي يرغبون فيهن بما يجهزونهن به[2].

وقد امتدت الأزمة إلى سوق الجواري فانخفضت أثمان الجواري الإسبانيات نظرا لوفرتهن، فذكر أنه نودي على ابنة عظيم من عظماء الروم بقرطبة، وكانت رائعة الجمال، فلم تساو أكثر من عشرين دينارا عامرية[3]. واستمرت هذه الأزمة إلى عهد المرابطين بالأندلس، نتيجة

عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 156.

1- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 363.

2- علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1979، ق.4، م.1، ص. 62 - 63. عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1978، ص. 60.

3- عبد الواحد المراكشي، المعجب...، ص. 60.

لكثرة الحروب التي أدت إلى كثرة الأرامل اللواتي انضفن إلى العوانس، وهذا ما عبر عنه ابن قزمان عند وصفه لمنزل يطل على ربض بقوله[1]:

والربض لا شيوخ ولا حجاج   وأرامل ملاح بلا زواج

لم تكن ظاهرة الزواج بالسكان المحليين حكرا على الرجال المسلمين، بل شملت أيضا النساء من المسلمات، وإن لم ينتشر هذا النوع من الزواج بكثرة نظرا لتحفظ المسلمين منه. وقد انحصرت الظاهرة بالأساس في أوساط بعض الأسر المولدية كأسرة بني قسي في الثغر الأعلى. ومن الأمثلة على هذا النوع من الزواج : زواج أورية بنت موسى بن موسى، أول ثوار هذه الأسرة على السلطة المركزية في عهد عبد الرحمان الأوسط، بغرسية ملك البشاكسة وأنجبت منه موسى بن غرسية[2]، وزوج كذلك موسى بن موسى بنات أخيه لب بن موسى من أولاد ونقة بن شانجة ملك البشكنس[3]، كما تزوجت أراكة بنت عبد الله بن لب موسى بن موسى من فرويلة بن أذفونش فولدت له رذمير وأردوني[4].

1- ابن قزمان، ديوان ابن قزمان، تحقيق ورينطي، بدون، طبعة مدريد، 1980، ص. 562.

2- ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، تحقيق إ-ليفي بروفانسال، دار المعارف، مصر، 1948، ص. 467. العذري، ترصيع الأخبار وتنويع الآثار والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع المسالك، تحقيق عبد العزيز الأهواني، منشورات معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، 1965، ص. 30.

3- ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص. 468.

4- نفسه، ص. 468، العذري، ترصيع الأخبار...، ص. 62.

ولعل السبب في عدم تحرج بني قسي من تزويج بناتهم من ملوك وأمراء مسيحيين، حسب ما ذهبت إليه سحر السيد عبد العزيز، يرجع إلى كونهم كانوا أكثر المولدين اعتزازا بأصولهم الإسبانية، لذلك كانوا يلتمسون في مصاهرة ملوك وأمراء إسبانيا المسيحية نوعا من التحالف ضد السلطة المركزية[1].

ومن الأمثلة أيضا لزواج مسلمات بمسيحيين: زواج ألفونسو الأول بعربية وأنجب معها مورجاتو المتوفي عام 173هـ/ 789م، وهو الذي استقل بجليقية[2]، وزواج جميلة أخت محمود بن عبد الجبار- المصمودي- الذي ثار بماردة عام 214 هـ بالفونسو ملك جليقية، عندما وقعت في أسره، فأنجبت منه ولدا أصبح أسقفا لمدينة شانت ياقب[3].

وعلى العموم لم تقدم المصادر العربية ما يكفي من المعلومات حول زواج المسلمات بالنصارى أو اليهود على الرغم من انتشار هذه الظاهرة فيما يبدو طيلة الحكم الإسلامي خاصة في عصري الخلافة والطوائف،

1- سحر السيد عبد العزيز سالم «الجوانب الإيجابية والسلبية في الزواج المختلط...»، مقال سبقت الإحالة عليه، ص. 37.

2- عبد الواحد ذنون طه، دراسات أندلسية (المجموعة الأولى)، منشورات مكتبة بسام، بغداد، 1986، ص. 169.

3- سحر السيد عبد العزيز سالم، الجوانب الإجابية والسلبية في الزواج المختلط...، ص. 38. سحر السيد عبد العزيز سالم، تاريخ بطليوس الإسلامية وغرب الأندلس في العصر الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1989، ج.1، ص. 235. (عن جميلة بنت عبد الجبار زاقلة أنظر ابن حزم، جمهرة أنساب العرب...، ص.ص. 465-466.

اللذان يعدان الإطار التاريخي لانصهار المجتمع الأندلسي واندماج عناصره الإثنية. ومن الإشارات التي ورد ذكرها في بعض المصادر العربية، زواج جارية مسلمة من يهودي اسمه أبو الفضل بن حسداي بعد إسلامه من أجلها[1] وزواج زايدة زوجة المأمون بن المعتمد بن عباد، حاكم إشبيلية، بالفونسو السادس وأنجبت له ولدا اسمه شانجة[2].

هذا بالإضافة إلى حالات أخرى من الزواج المختلط الإجباري الذي كان يفرضه القضاة على المسيحيين عند اغتصابهم لفتيات مسلمات[3].

ومهما يكن من أمر، فقد كان ظهور ظاهرة الزواج المختلط مباشرة بعد السنوات الأولى التي تلت الفتح الإسلامي لإسبانيا أمرا يدعو إلى الحيرة، خاصة وأن الفاتحين كانوا لا زالوا لم يستقروا ولم يندمجوا مع

1- علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة...، ق.3، م.1، ص. 456.

2- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 50، ليفي بروفنسال، حضارة العرب في إسبانيا، ص. 113.

E.Levi Provençal. «HispanoArabica».. «la mora Zaida» femme d'Alphonse vie de castille. et leur fils l'infant D. Sancho».. hesperis. 1934. IXVIII. V.14; p. p. 12-.

هناك اختلاف حول شخصية زايدة فهناك من يذكر أنها زوجة المعتمد وهناك من يذكر أنها عمته وهناك من يذكر أنها ابنته وحول هذا الاختلاف انظر:

ليفي بروفنسال، الإسلام في المغرب والأندلس، ترجمة السيد محمود عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين حلمي، راجعه لطفي عبد البديع، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1990، الصفحات من 151 إلى 164.

3- Ch. E. Dufourcq. La vie.... p. 196.

العناصر المحلية، إضافة إلى احتمال وجود نوعا من النفور عند السكان المحليين من الفاتحين الذين غزوا أراضيهم، وقتلوا بني جلدتهم. ولعل ذلك ما دفع بالباحثين في حقل الدراسات الأندلسية إلى البحث عن الدوافع التي جعلت المسلمين يرتبطون مع أهل البلد المفتوح بعلاقات المصاهرة والزواج في ذلك الوقت المبكر. وقد تمحور هذا البحث حول فكرة مفادها أن المسلمين دخلوا الأندلس أفرادا دون أسر، فأقبلوا على الزواج بالنساء الإسبانيات والتسري بهن. ومن أبرز المروجين لهذه الفكرة خوليان ريبيرا، وقد اعتمد لتبرير نظريته على نص ورد عند ابن حزم في كتاب «الجمهرة» يفيد أن قبيلة كان رجالها ونساؤها لا يحسنون التخاطب باللاتنية حيث يقول: «ودار بلى بالأندلس الموضع المعروف باسمه بشمال قرطبة: وهم هناك إلى اليوم على أنسابهم، لا يحسنون الكلام باللطنية، ولكن بالعربية فقط، نساؤهم ورجالهم، ويقرون الضيف، ولا يأكلون ألية الشاة إلى اليوم وكانت لهم دار أخرى بمرور أيضا»[1].

انطلاقا من هذا النص رأى ريبيرا إنه من النادر أن تهمل نساء الأندلس الرومانسية وتتخاطب بالعربية[2]، «ويرى أنه من الغريب أن تحسن نساء الأندلس الكلام باللغة الرومانسية مع أنهن رهينات في دورهن لا يخرجن منها إلا نادرا في نطاق القبيلة، ولم تتح لهن الفرص

1- ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص. 415.

2- سحر السيد عبد العزيز سالم، «الجوانب الإيجابية والسلبية في الزواج المختلط...»، مقال سبقت الإحالة عليه، ص. 39.

نفسها التي أتيحت للرجال في تعليم اللغة الرومانسية»[1].

ولقد خلص في النهاية إلى أن الفاتحين دخلوا الأندلس أفرادا دون نساء، الأمر الذي جعلهم يتخذون زوجات إسبانيات[2].

أما الفريق الآخر من الباحثين، فقد خلص إلى أن الفاتحين دخلوا الأندلس صحبة نسائهم وذرياتهم. ومن المدافعين عن هذا الرأي بيير كيشارد، الذي رأى أن الرأي الأول القائل بأن المحاربين دخلوا الأندلس دون نساء، فاضطروا إلى الزواج من نساء إسبانيا لا يتفق مع المنطق ولا مع عادات العصر، حيث كان أفراد كل قبيلة يتضامنون فيما بينهم لمواجهة القبائل الأخرى المناوئة لهم أو لمواجهة السلطة المركزية، لهذا يرى أنه لا يمكن تفسير هذه السلوكيات إلا على أساس وجود روابط اجتماعية وقبلية قوية للغاية بين هذه القبائل. ومن الطبيعي أن التنظيمات القبلية في الأندلس لم تكن ترتكز على الذكور فقط[3]، وقد تبعته في رأيه سحر السيد عبد العزيز سالم[4].

وعلى العموم تبقى الآراء القائلة بعدم اصطحاب المسلمين الفاتحين لنسائهم آراء قائمة على أدلة واهية، خاصة عند وجود إشارات مصدرية تشير إلى أن الفاتحين سواء كانوا بربرا أم عربا اصطحبوا معهم نساءهم

1- المقال نفسه، ص. 39.

2-نفسه، ص. 39.

3- Pièrre Guichard. structures…. p.p. 137198-.

4- سحر السيد عبد العزيز سالم، «الجوانب الإيجابية والسلبية في الزواج المختلط...»، مقال سبقت الإحالة عليه، ص. 39.

أو جواريهم. ومن هذه الإشارات اصطحاب طارق لجارية معه تدعى أم حكيم، تركها بالجزيرة الخضراء، لذلك أطلق العرب عليها اسم جزيرة أم حكيم[1]، ومنها أيضا إشارة تفيد أن امرأة عطارة دخلت الأندلس أيام الفتح فخرجت بخمسمائة رأسا وما لا يحصى من الذهب والفضة والآنية والجوهر[2]. وهناك إشارة أخرى مهمة تدل على أن موسى بن نصير اصطحب معه أهله أثناء فتوحاته بالأندلس، وقد وردت في نص لابن القوطية جاء فيه: «(...) فلما كان من اليوم الثاني أتى حصنا ثالثا، فالتقى الناس فيه فاقتتلوا قتالا شديدا وحتى جال المسلمون جولة، قال : فأمر موسى بسرداقة فكشف عن نسائه وبناته حتى يروا، قال : فلقد كسرت بين يديه من أغماد السوف ما لا يحصى»[3]. وعندما عاد موسى بن نصير إلى المشرق خلف في طريقه بعض أهله وصغار ولده عند آل روح بن زنباع بفلسطين[4].

وبغض النظر عن الإشارات التي سبق ذكرها، فإنه من البديهي أن يلحق الفاتحون بهم ذويهم خلال عصر الإمارة، بعد أن استتب الأمر للمسلمين. فقد ورد في بعض المصادر أن عبدالرحمان الداخل وجه بعد تمكن الملك له بالأندلس معاوية بن صالح الحضرمي إلى الشام

1- ابن عبد الحكم، فتوح...، ص.ص. 71-72. مؤرخ مجهول، فتح الأندلس، ص. 18.

2- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 152.

3- نفسه، ص. 154.

4- نفسه، ص. 158.

لاستقدام أختيه وشقيقتيه[1] والتحق أهله به، ومنهم: عبد الملك ابن عمر بن مروان وجزي بن عبد العزيز بن مروان اللذان قدما برفقة أولادهما وبناتهما[2]،كما التحقت به أيضا مجموعة من البربر الذين آووه إليهم في بلاد العدوة ومنهم: أبو قرة وأنسوس البربري برفقة زوجته تكفان[3]. وكان معظم العلماء الوافدين من المشرق والمغرب إلى الأندلس يصطحبون معهم زوجاتهم وأولادهم كما فعل زرياب[4].أدت الهجرات الأسرية طوال الوجود الإسلامي بالأندلس إلى استمرار تماسك البنيات القبلية وإلى حفاظ القبائل على أنسابها وأعرافها، كما هو الشأن بالنسبة لقبيلة بلى[5]،بل وجدت بعض الشخصيات الأندلسية التي ارتبط اسمها باسم الانتماء القبلي لأمهاتهم، كما هو الحال بالنسبة لعبد العزيز بن منذر بن عبد الرحمان الناصر، الذي عرف بابن القرشية[6].

ولعل هذه الإشارات كافية للإقرار بأن الفاتحين ألحقوا أو اصطحبوا نساءهم وذراريهم، وهذا الأمر لم يمنعهم من اتخاذ زيجات من نساء البلاد كما فعل عمير بن سعيد الذي تزوج بسارة القوطية، رغم أنه كان

1- نفسه، ص. 92. الخشني، قضاة قرطبة...، ص. 31.

2- مجهول، أخبار مجموعة...، ص. 87. ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص. 99.

3- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 333.

4- نفسه، م.3، ص. 124.

5- ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص. 415.

6- الحميدي، جذوة المقتبس...، ص. 257.

متزوجا بنساء أخريات وله معهن أولاد[1].

وكان من نتائج انتشار ظاهرة الزواج المختلط أن تغيرت ملامح المجتمع الأندلسي وخصائص أفراده الفزيولوجية والثقافية كما سنوضح ذلك في الفقرات الموالية.

ثانيا: النتائج المترتبة عن الزواج المختلط في اسبانيا

1- ازدواجية الخصائص الفزيولوجية للمواليد الجدد

تشكلت أهم العناصر التي دخلت الأندلس أيام الفتح من البربر والعرب، بالإضافة إلى عناصر ثانوية، منها السودان. كان لكل عنصر من هذه العناصر خصائص فيزيولوجية تميزه عن غيره، فالبربر والعرب بحكم انتمائهم للمنطقة المعتدلة، كانوا أعدل الناس أجساما وألوانا[2]، لكن هذه الخصائص الفيزيولوجية لم تكن قارة وثابتة، بسبب اختلاط العرب والبربر بعناصر بشرية إما عن طريق الجوار أو عن طريق الحروب، كما حدث بالنسبة للعرب في المشرق وكما حدث بالنسبة للبربر في شمال إفريقيا حيث تعرضت مواطنهم لغزوات شعوب مختلفة خاصة شعب الوندال، الذي استقر ما يقرب من مائة عام في بعض مناطق شمال إفريقيا، فأدى التصاهر بين عناصر هذا الشعب والعنصر البربري إلى

1- ابن القوطية، المصدر السابق، ص. 75.

2- عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، بدون، ق.1، ص.388.

ظهور عناصر بربرية ذات ألوان شقراء[1].

أما السودان، فبحكم وجودهم في المنطقة الحارة فإن ألوانهم كانت سوداء وملامحهم خشنة[2]، أثارت إعجاب و دهشة سكان إسبانيا، الذين لم يسبق لهم مشاهدة أناس سود[3]. وقد أدت علاقات التصاهر والزواج بين هذه الأجناس وبين سكان شبه جزيرة إيبيرية الذين كانوا يتألفون من الإسبانو-رومانيين المنتمين للبحر المتوسط ومن القوط الغربيين المنحذرين من أصول جرمانية إلى ظهور عناصر بشرية ذات ألوان بيضاء أو شقراء وعيون زرقاء، فكانت ألوان بعض أمراء وخلفاء بني أمية شقراء وعيونهم زرقاء نزوعا إلى أمهاتهم[4] ومنهم الأمير محمد بن عبد الرحمان [5] والأمير عبد الله بن محمد[6] والخليفة عبد الرحمان الناصر[7]. وازدادت هذه الظاهرة أكثر خلال عصر الخلافة والعصور الموالية حيث انصهر فيها المجتمع الأندلسي بشكل أكثر. فكان الحكم المستنصر بالله وهشام المؤيد ومحمد المهدي وعبد

1- أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، 1978، ص.30.

2- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ق.1، ص. 388-389.

3- مؤرخ مجهول، فتح الأندلس، ص. 17. المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 262.

4- ابن حزم، طوق الحمامة، ص. 99.

5- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص.ص. 93-94.

6- نفسه، ص. 120.

7- نفسه، ص: 150. ابن حزم، طوق الحمامة، ص. 48.

الرحمان المرتضي كلهم شقر[1]، والشيء نفسه يمكن قوله بشأن أولادهم وإخوانهم وأقاربهم[2]، كما كان ابن قزمان المشهور في عصر المرابطين بأزجاله أشقر اللحية وأزرق العينين[3]. ولا يزال بعض سكان المدن المغربية التي استوطنها الموريسكيون، مثل تطوان والرباط يحتفظون بهذه الخصائص الفزيولوجية فهيئة وجوههم أوربية خالصة وبشرتهم تتميز بشدة البياض[4].

ولم تكن الشقرة هي السمة الوحيدة السائدة في الأندلس، بل أدى الزواج المختلط في أحيان أخرى إلى ظهور عناصر بشرية ذات ألوان سمراء وعيون سوداء. هكذا كانت ألوان بعض أمراء بني أمية خلال عصر الإمارة سمراء وعيون سوداء، منهم: عبد الرحمان بن الحكم بن هشام[5]، والمنذر بن محمد بن عبد الرحمان[6].

ويبدو أن الخصائص الفيزيولوجية العربية والبربرية قد استطاعت

1- ابن حزم، طوق الحمامة، ص. 99.

2- المصدر نفسه، ص.99.

3- ابن قزمان، المصدر السابق، ص. 80. واستفادوا ذلك من قوله:

أنا إنسان كما ترى بسقين

وبشيش وأذرعين وادين

أشقر اللحي أزرق العينين.

4- L.Brunot. « Topographie dialectale… ». p. 7.

5- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 113. النويري، تاريخ المغرب...، ص. 103.

6- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 113.

أن تحقق الغلبة التي فشلت في تحقيقها فلول الموركسيين الذين استقروا بمختلف بقاع العالم الإسلامي، إذ بقيت راسخة في المحتمع الإسباني رغم انتهاء الوجود الإسلامي بشبه جزيرة إيبيريا. هذا ما يستطيع ملاحظته دون كبير عناء كل من زار مدن جنوب إسبانيا حيث يسترعيه الشعر الأسود الداكن ولون البشرة المائل للسمرة، كما تسترعيه العيون السوداء الدعجاء التي تذكر بأوصاف الشعراء في غزلهم في العربيات والبربريات مع فارق الزمن[1]، هذا ما يدل دلالة قاطعة على التأثير العربي والبربري العميق فيالمجتمع الاسباني، ويفند الاراء القائلة بانتصار الدم الاسباني.

2- ازدواجية مراسيم الاحتفال بحفل الزفاف

أدى الزواج المختلط في الأندلس إلى تلاشي الفوارق الإثنو- دينية في الأندلس وإلى حدوث نوع من التقارب بين العائلات المسلمة والعائلات الإسلامية. وكان حفل الزفاف هو الفضاء الأوسع لالتقاء عناصر العائلتين، هذا الالتقاء الذي لا يمكن النظر إليه من زاوية ضيقة، بل يجب النظر إلى مناحيه البعيدة والمتشعبة على اعتبار أنه أفضى إلى إرساء نوع من الازدواجية الإسلامية- المسيحية في طرق الاحتفال والمراسيم المتصلة بها؛ سواء تعلق الأمر بالتجهيزات أو الأطعمة المتناولة بمناسبة حفل الزفاف أو الأغاني والرقصات المواكبة له. فقد كان حفل الزفاف يتم

1- الأممي يقدم، جولة في مدن الأندلس، مطبعة المهدية، تطوان، 1956، ص. 37.

بعد أن تتفاهم أسرة العروس والعريس حول المهر وأجهزة المنزل، وعقد النكاح، وبعد مشاورة المنجمين حول تحديد يوم الاحتفال[1]. ويفهم من أمثال العامة أن المهر كان باهضا ومكلفا خلال هذه الفترة المبكرة[2].

بعد هذه الإجـراءات الأولية تشرع أسرة العروس في التهيء لحفل الزفاف، فيكون الأسبوع الأول قبل الاحتفال مخصصا لإستقبال الأهل والأصدقاء الآتين من أجل تقديم التهاني والهدايا[3]، وتذهب العروس خلال هذا الأسبوع إلى الحمام وتتزين[4]، وفي يوم الاحتفال يتم تزيين المنزل بالرياحين[5]، وتجلس العروس في أبهة محاطة بجهازها وبنساء العائلة والأصدقاء، فتوزع عليهن الحلويات[6]، بعد ذلك يحضر أهل العريس صحبة فرقة من الموسيقيين والزمارين[7] معهم بغال تحمل الأجهزة، فتحمل العروس إلى بيت زوجها مصحوبة ببعض أفراد أسرتها

1- Ch.E.Dufourcq. La vie quotidienne.... p.p. 5657-.

2- أبو يحيى الزجالي، أمثال العوام في الأندلس، دراسة محمد بن شريفة، مطبعة محمد الخامس، فاس، 1975، ق.1، ص. 242، «قالوا زوجوه حوجوه» و"حليني ولا خليني». ومن الأمثال أيضا: «بيع كساك وعمل كذلك».

3- Ch. E. Dufourcq. La vie quotidienne.... p. 57.

4- Ibid. p. 57.

5- عبد العزيز الأهواني، أمثال العامة في الأندلس، دون تاريخ الطبع والسنة، ص.297 (قالت العامة «أشهر من الريحان في دار العروسة».

6- Ch. E Dufourcq. La vie quotidienne.... p. 57.

7- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك، تحقيق محمد بن شريفة، مطبعة فضالة المحمدية، بدون، ج.5، ص. 206.

ليتم إدخالهم إلى غرفة الاستقبال فتتجدد عبارات الترحيب والتهنئة، بعد ذلك تجتمع الأسرتان لتناول وجبة الطعام المعدة لهذه المناسبة[1].

وقد صور لنا الشعر الأندلسي الطريقة والملابس التي ترتديها العروس عند خروجها من بيت أبيها إلى بيت زوجها.

يقول أبو بكر، محمد بن أحمد بن رحيم، من قصيدة يهنئ فيها أخاه أبا الحسن بمولود[2]:

واليكهما مثل العروس زففتها　　سكرى تجر ذيولها بتبختر

عــذراء إلا أنــنــي حملتها　　عذر التأخر ليت لم أتأخر

وكان يطلق على المكان الذي تجلس فيه العروس الحجلة وهو على شكل قبة. وهناك إشارة إلى ذلك في قول عباس بن فرناس[3].

فبتنا وأنــواع النعيــم ابتذالنا　　ولا غير عينيها وعيني كـالي

إلى أن بدا وجه الصباح كما أنــه　　جبيــن فتــاة لاح بيـن حجــال

وعادة الأندلسيين أن يحملوا العروس في نزهة بحرية. يقول ابن عبد ربه واصفا إحداها[4]:

1- Ch. E Dufourcq. La vie quotidienne…. p. 57.

2- الفتح بن خاقان، قلائد العقيان في محاسن الأعيان، قدم له ووضع فهارسه محمد العناني، دار الكتب الوطنية، تونس، بدون، ص. 134. انظر: سامية مصطفى مسعد، صور من المجتمع الأندلسي، رؤية من خلال الأشعار الأندلسيين وأمثالثهم الشعبية، عين الدراسات والبحوث الإنسانية، والاجتماعية، 1998، ص. 80.

3- الكتاني، كتاب التشبيهات…، ص. 35.

4- سعد إسماعيل شلبي، الأصول الفنية، ص. 312.

بحر يسير على بحر بجارية | للبحر حاملة بالبحر تحتمل
كأنها جبل في الماء منتقل | يا من رأى جبلا في الماء ينتقل
تحكي العروس تهادي في تأودها | وقد طافت بها الدايات والخول

فهذه صورة واضحة للاحتفال بزفاف العروس الأندلسية وهي محاطة بالوصيفات والخدم[1]، وعادة ما يتخلل الاحتفال ضرب آلات الموسيقى والعود أو طنبور، وكان البعض يقبل على شرب الخمر في هذا اليوم[2].

وتشير الأبحاث إلى وجود بعض التشابه بين بعض طقوس الاحتفال بحفل الزفاف عند الساكنة اليهودية والأندلسية، فالزواج أو «الشدوخين» لا يثبت إلا بالهدية وبمباركة تلاوة «القيدوشين» ويتم رسميا بالصداق الذي يحدد بعقد «لكتوبة» أو النكاح «نيسوئين»[3].

ويتم الاحتفال بحفل الزفاف في إيقاع من البهجة والفرح[4].وكان من حق اليهودي الزواج بامرأة ثانية لوجود أسباب تدعو إلى لذلك[5].

كانت تكاليف الأعراس حسب ما يستفاد من أمثال العوام مكلفة جدا، حيث قالوا : «ما أطيب العرس لو لا النفقة »[6]، وفي الحلة السيراء نجد

1- الكتاني، كتاب التشبيهات...، ص. 172.

2- والونشريسي، المعيار..، ج.6، ص. 416.

3- أحمد شحلان، «الحياة العامة في أندلس العصر الوسيط»، ندوة الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظهر التسامح، نشر مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، الدار البيضاء، 2003، ص. 204.

4- المرجع نفسه، ص. 204.

5- نفسه.

6- الزجالي، أمثال العوام في الأندلس، ج.2، ص. 242.

شعرا لعبد الملك بن عمر بن الحكم يتغنى فيه بزواج ابنته كثيرة من الأمير هشام ويشير فيه إلى ارتفاع مهرها، حيث يقول[1]:

لعمري لقد أهديت بيضاء حرة إلى خير من أغلى بأثمانها المهر

لها حسب يأبى على كل مقرف ويرضى لها تلك الخضارمة الزهراء

وآل أبي العاصي هم نظراؤها فأكرم بشمس أنكحت قمرا وبدرا

وبالتالي كان العرس في إطار الزواج المختلط فضاء للتواصل بين المسلمين والمسيحيين ومجالا للتأثير والتأثر في عدة ميادين.

فعادة ارتداء العروس لباسا طويلا يتسربل وراءها ربما كانت عادة مسيحية لأن الأوربيات عرفن في العصور الوسطى بارتداء هذا الزي الطويل، ولأن الإسلام نهى عن مثل هذا الزي الذي يكون مدعاة للتبختر والاختيال. كما أن عادة حمل العروس في نزهة بحرية ربما كانت من المؤثرات المسيحية في طقوس الزفاف الإسلامية أو أنها نتيجة لتأثير المجال الطبيعي في هذه الطقوس.

في اتجاه معاكس يمكننا أن نتصور التأثير الإسلامي في طقوس الزفاف المسيحية فنتخيل عروسا إسبانية زفت إلى عريس مسلم وقد اكتحلت عيناها بكحل عربي وصبغت أناملها بالحناء، وتطيبت بالعود والغالية وخضعت إلى كل مراسيم الزفاف الإسلامية.

وقد مس هذا التأثير أيضا مجال الغناء والموسيقى، ذكر عباس الجراري، نقلا عن أحمد التفاشي المتوفى سنة 651 هـ في كتابه : «فصل

1- ابن الآبار، الحلة السيراء، ص.ص. 202-203.

الخطاب في مدارك الخمس لأولي الألباب» » أن أهل الأندلس في القديم كان غناؤهم إما بطريقة النصارى وإما بطريقة حداة العرب ولم يكن عندهم قانون يعتمدون عليه إلى أن تأثلت الدولة الأموية وكانت مدة الحكم الربضي، فوفد عليه من المشرق ومن إفريقية من يحسن غناء التلاحين المدنية، فأخذ الناس عنهم، إلى أن وفد الإمام المقدم في هذا الشأن علي بن نافع الملقب بزرياب»[1].

والراجح أن السبب في تقليد المسلمين في فتراتهم الأولى بالأندلس للنصارى في الغناء والموسيقى يرجع بالأساس إلى احتكاكهم بهم، ثم إلى كون المسلمين الذين دخلوا الأندلس أيام الفتح كانوا مجرد محاربين ليست لهم دراية بقوانين الموسيقى والغناء. هذا ما جعل عباس الجراري يقسم فن الغناء والموسيقى في الأندلس إلى ثلاثة أقسام هي[2]:

- القسم الأول: يمثله الأصل الذي انبثق منه الغناء والموسيقى أي التراث المحلي النصراني الذي كان شائعا أيام الفتح الأندلسي، واستمر عبر مختلف الأنماط الشعبية السائدة في البيئة الأندلسية.

- القسم الثاني : يتجلى في الإيقاعات العربية التي انتقلت إلى الأندلس ضمن ما نقله الفتح معه من أشكال حضارية وثقافية، بدءا من الحداء الصحراوي إلى الغناء الذي كان مزدهرا في الحجاز والعراق.

- القسم الثالث : يتمثل فيما أنتجه علماء الأندلس وفنانوه سواء على

1- عباس الجراري، التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، غرناطة، الرباط، 1992، ص. 142.

2- نفسه، ص.ص. 142–143 وما بعدها.

المستوى التطبيقي أو النظري من ألحان ومؤلفات اشتهر فيها موسيقيون لم يتحدث التيفاشي إلا عن أشهرهم. وعلى العموم ساهم الزواج المختلط في الأندلس في إحداث تقارب ثقافي واجتماعي بين المسلمين والمسيحيين، فظهرت بالمجتمع الأندلسي مجموعة من الظواهر الاجتماعية المزدوجة والتي هي ثمرة ذلك التقارب الإثني.

3- المقارنة بين وضعية المرأة المسلمة والمرأة المسيحية في إسبانيا

تكشف المقارنة بين المرأة المسلمة والمرأة المسيحية في إسبانيا بأن هوة كبيرة كانت تفصل بين الوضعيتين، ففي الوقت الذي كانت فيه المرأة المسلمة تتمتع بسلطة قوية في منزلها وفي المجتمع كانت المرأة المسيحية رمزا للخطيئة[1]، لذلك عانت المرأة خلال العصور الوسطى استبداد الرجل. وقد عبر عن ذلك محمد إسماعيل الموافي لقوله: «لم تكن العصور الوسطى في أوروبا عصور ظلام وحسب، بل كانت عصور الظلم الذي وقع على المرأة المتزوجة بالذات. ولعلها في كل تاريخها لم تشهد اتهاما لطبيعتها وشكا طاغيا في فضيلتها، وإنكارا لحاجاتها العاطفية، وامتهانا لشخصها وكرامتها الذي شهدته في تلك العصور»[2].

1- أميريكو كاسترو، حضارة الإسلام في إسبانيا (دراسة تاريخية مقارنة في اللغة والأدب والسير الذاتية)، ترجمة وعرض وتقديم سليمان العطار، دار الثقافة، القاهرة، 1983، ص. 104.

2- محمد إسماعيل موافي، «الطروبادور والحب الرفيع «مشكلة في التعريب»»، عالم الفكر، م.11، أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر، 1980، ص. 733.

فخلال الحكم القوطي لإسبانيا كانت هناك بعض التشريعات تمنع المرأة من الزواج بأحد عبيدها، فإذا ارتبطت امرأة حرة بعبد لها أو بحر كان عبدها وتزوجت به، وكان هناك ما يثبت ذلك يعرضان معا على القضاء لتتم فيهم عقوبة الحرق سواء كانت المتهمة عازبة أو مطلقة فإنها تتلقى نفس العقوبة[1].

لقد كانت الثروة والحفاظ عليها هي الشغل الشاغل الذي سيطر على فكر سيد الإقطاع، لذلك كان لابد له من ذرية ترث هذا الموروث، فإذا لم تلد له زوجته لم يتردد في إحلال أخرى مكانها وإذا رأى أن مصاهرته لأسرة أخرى أحفظ لمصلحته ولمصلحة أملاكه فهو لا يتردد في تغيير زوجته. وقد استمرت ظاهرة الطلاق في ظل القانون العرفي حتى القرن التاسع أو العاشر الميلادي[2] إضافة إلى تعرضها لأعمال العنف، الشيء الذي دفع بطوماس الأكويني، وهو أكبر فيلسوف ديني في ذلك الوقت، يعمل على الإفتاء بوجوب خضوع المرأة للرجل، واعتبر العلاقة بين المرأة والرجل من حيث وجوب هيمنة الرجل موازية للعلاقة بين الإنسان والله[3].

1- Pierre Bonnassie. (Le temps des wisigoths). Histoire des Espagnols VI-XVII siècle. Paris. Armand colin. 1985. t.1. . 26.

2- محمد إسماعيل الموافي، «الطروبادور والحب الرفيع...»، مقال سبقت الإحالة عليه، ص. 31.

3- محمد إسماعيل الموافي، المقال نفسه، ص. 733. انظر أيضا: راشال آريي، «ابن حزم والحب العذري»، مجلة دراسات أندلسية، العدد الأول، تونس، 1988، ص. 59.

وقد كان الفتح الإسلامي لإسبانيا بادرة خير في تاريخ المرأة المسيحية، إذ استطاع الاحتكاك اليومي بين المسلمين والمسيحيين تهذيب شخصية المسيحي وتليينها تجاه المـرأة. وقد اتضحت معالم هـذا التغيير في إبداعاتهم الشعرية، إذ ظهر إلى الوجود الشعر الغزلي الذي اهتم بالمرأة وأعطاها جانبا من الحب. فقد كان المحب يخضع خضوعا تاما في خدمة المحبوب وكان ذلك يتم بسرية تامة حتى لا يلحق الأذى بشرف المرأة المحبوبة[1]. ويرى الباحثون أن هذه السمات موجودة في الحب العذري المنسوب إلى قبيلة بني عذرة التي اشتهر أبناؤها بأنهم شهداء الحب، وإلى جميل بن معمر المعروف بجميل بثينة[2].

في المقابل حظيت المرأة الأندلسية بمكانة خاصة عند الرجل، فوصف الشعراء جمالها واكتمال أنوثتها بأحسن وصف. ومما وصلنا من ذلك قول إسماعيل بن بدر (عاش في أواخر الفترة المدروسة وبعدها) في مشي النساء وتشبيه القدود[3]:

تحلت دياجي الليل إذ زارها موهنا   وخـداه مكسوان وردا وسوسنا

غزال كقرن الشمس في رونق الضحى   وإن لم يكنها كان أشهى وأزين

فقلنـا له: أهــلا وسهلا ومرحبـا   قصارك منـا أن تشم وتجنـى

1- روجر بواز، «التأثير العربي في الشعر الغزلي الأوربـي»، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، بدون، ج.1، ص. 661.

2- روجر برواز، المقالل نفسه، ص. 662.

3- الكتاني، كتاب التشبيهات...، ص. 140.

فما تركتـه لكاس حتى كأنــه   قضيب من الريحان قد مال وانثنى

وقول عبد الملك بن جهور [كان حيا في بداية القرن الرابع الهجري[1].

أقبلت في ثوب عليك بنفسجي   كالسوسن الأرج النقي الأبهج

كالروض حسنا قد تسرب ماءه   فبدا فيه من كل حسن مبهج

وكأن مشيك للقضيب إذا انثنى   وكأن جيدك للغزال الأدعج

ومازال الإعجاب بجمال المرأة الإسبانية ساريا إلى يومنا هذا. ويرى الدكتور مانتيجاتزا الإيطالي بعد بحث وتقصي أن المرأة الإسبانية من أجمل نساء العالم طرا[2]، لكن هذا لا يؤكد الفكرة السائدة : بأن المرأة في الإسلام كانت « قطعة فيزيولوجية[3]أو وضعها كان غير مواتي في الإسلام[4]، بل كان للمرأة المسلمة رأيها وأناقتها، وفي هذا الشأن يذكر عبد الواحد الفهري في وثائقه بأن نساء الأندلس لا يمكن معاملتهن بالشدة، إذ لا بد معهن من الإحسان وإلا لم يظفر الرجل منهن بطائل[5].

وقد برزت شخصيتها وجرأتها أيضا في المواقف الحرجة، إذ ورد على لسان القاضي عياض أن «القاضي أسلم[6] مع مهابته في قضائه،

1- الكتاني، المصدر نفسه....، ص.ص. 138-139.

2- حسن محمد جوهر، إسبانيا فردوس العرب، ص. 24.

3- كاسترو، حضارة الإسلام...، ص. 104.

4- لويس يونغ، «العرب وأوربا»، مجلة الفكر العربي، الاستشراق التاريخ والمنهج والصورة، ع.32، أبريل-يونيو، 1983، ص. 280.

5- نقلا عن حسين مؤنس، «مع الجمال والإبداع الفن في الأندلس»، مجلة الهلال، يوليوز، 1978، ص. 48.

6- أسلم بن عبد العزيز ولاه قضاء الجماعة الناصر لدين الله. أول ولايته، وسط عام300هـ.

كان مداعبا متلطفا ذكر أن امرأة جميلة حسنة الهيئة، كانت تكثر شكاة زوجها وإضراره بها، ثم عاودته إثر صلح أوقعه بينهما، فقال لها: ما هذا والصلح قريب، وقد حكمنا لك عليه، قالت: إنه زاهد في. فقال اللهم عفوا، ليس هذا عمل القاضي، إنما عليه فعل القضاء، وليس عليه رد الهوى، ولكني أدلك على ما ربما ينفعك، اذهبي إلى فلان يكتب لك كتاب للهوى، انطلقي عنا يا هوجاء»[1]. فالنص يوضح لنا الجرأة والصراحة التي تمتعت بها المرأة الأندلسية، وهذا يدل على ثقتها بنفسها وتحررها من عقدة الخوف وسطوة الرجل، خاصة إذا كان الحق إلى جانبها، كما هو الأمر في المثل الذي يذكره الخشني في كتابه: «قضاة قرطبة» يتضمنه النص الآتي: «[...] فلا يلبث موسى بن حدير إلا يسيرا: حتى استعدت عليه امرأة من جيرانه- عند القاضي: إبراهيم بن العباس؛ وذكرت: أنه ظلمها في دارها تلاصقه، فأرسل فيه إبراهيم بن العباس، فأحضر، فقال: إن هذه المرأة تقول كذا وكذا، وتدعي علي بكذا وكذا، فما تقول؟ [...] فلما لم يجد من ذلك بدا، قال له: جميع ما تدعيه حق، وهي المصدقة»[2].

وفي بعض الأحيان كانت ترفع صوتها في مجالس القضاء ويكثر صلفها[3] كما برزت شخصيتها أيضا في الميدان الأدبي. وممن اشتهرت بهذا الفن حسانة التميمية، وهي بنت أبي الحسن الشاعر من أهل البيرة، لما مات أبوها لجأت إلى الحكم أمير الأندلس، وكانت وسيلتها

1- القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج5، ص. 197.

2- الخشني، قضاة قرطبة...، ص. 81.

3- انظر الخشني، قضاة قرطبة...، ص.ص. 165-166.

إليه هذه الأبيات[1]:

إني عليك أبا العاصي موجعة	**أبا الحسين، سقته الواكف الديم**
قد كنت أرتع في نعماه عاكفة	**فاليوم آوني على نعماك يا حكم**
أنت الإمام الذي انقاد الأنام له	**وملكته مقاليد النهى الأمم**
لا شيء أخشى إذا ماكنت لي كنفا	**آوي إليه ولا يعرو لي العدم**
لا زلت بالعزة القعساء مرتديا	**حتى تدل إليك العرب والعجم**

فلما سمع الحكم إلى شعرها واستحسنه، أمر لها بإجراء راتب، وكتب إلى عامله على إلبيرية فجهزها بجهاز حسن[2]. وقد اقتحمت أيضا ميدانا صعبا وهو ميدان التجارة بين البلدان[3]، ورغم ذلك كانت للمرأة الأندلسية مكانة خاصة لدى الرجل حتى إنه كان يساعدها في عملية النسج[4] وفي أمور أخرى. ولعل ذلك ما دفع أحمد بن خالد إلى القول: «عجبت من أصحابنا من أين أوجبوا على الزوج أخدام زوجته، حتى جعلوا ذلك كالنفقة وهو عندي رديء»[5].

وكانت مع ذلك كله شديدة العنف على زوجها تترقب خطاه وتصرفاته.

1- المقري، نفح الطيب...، م.2، ص.ص. 428-429. أحمد هيكل، الأدب الأندلسي، ص. 107.

2- أحمد هيكل، الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، دار المعارف، مصر، 1979، ص. 107. المقري، نفح الطيب، ج.2، ص.ص. 428-429.

3- ابن عذاري، البيان المغرب، ج.2، ص. 114.

4- الخشني، قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، ص.ص. 43-44.

5- القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج.5، ص. 176.

كما يتضح من نص أورده القاضي عياض يقول فيه: «قال ابن الحارث، إن حظية للأمير بات عندها في بعض لياليه، فافتقدته في بعض الليل ولم تصبه، فهاجت غيرتها وقامت تقفوا أثره فأصابته قائما تحت شجرة في الحائط يصلي ويدعو ويجتهد، فلما انصرف إلى مرقده ألحت عليه بالسبب الموجب لذلك»[1].

وقد وصل الأمر ببعضهن أنهن اشترطن على أزواجهن ألا يتزوج عليهن بأخرى[2]. وكانت للفتاة الأندلسية الحرية في اختيار الزوج، وقد تعرض الغزال لمشكلة زواج الفتاة من شاب فقير أو شيخ غني، حيث يقول بأسلوبه القصصي[3]:

وخيرها أبوها بين شيخ	كثير المال أو حدث فقير
فقالت خطتا خسف وما إن	أرى من خطوة المستخير
ولكن إن عزمت فكل شيء	أحب إلي من وجه الكبير
لأن المرء بين الفقر يثرى	وهذا لا يعود إلا صغير

وفي أخبار العرب القدامى دلائل كثيرة على إيثار المرأة الشاب ذي البأس والقوة على الشيخ مهما على مقامه وكثر ماله. فقد روى ابن قتيبة أن

1- القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج.3، ص. 339.

2- مليكة الجواق، نوازل أحمد بن سعيد بن بشتغير، دراسة وتحقيق مليكة الجواق، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا، جامعة محمد الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة، السنة الجامعية، 1997-1998، ص. 239.

3- الحميدي، جذوة المقتبس...، ص. 352. انظر أيضا أحمد هيكل، الأدب الأندلسي، ص. 164.

الحارث بن سليل الأسدي خطب إلى علقمة ابن خصفة ابنته الزباء شابة فتية والحارث شيخا. فقال علقمة لزوجته: إن الحارث، سيد قومه حسبا ومنصبا وبينا، وقد خطب إلينا الزباء، فأريدي ابنتك على نفسها، فدخلت الأم على ابنتها وقالت لها : أي الرجال أحب إليك، الكهل الجحجاح، الواصل المناح، أم الفتى الوضاح الذهول الطماح ؟ فقالت[1]:

إن الفتاة تحب الفتى　　　كحب الرعاء أنيق الكلا.

فقالت لها أمها: يا بنية، إن الشباب شديد الحجاب، كثير النقاب. قالت يا أماه: أخشى من الشيخ أن يدنس ثيابي ويبلي شبابي ويشمت أترابي[2].

وقد احتلت الجواري مكانة مهمة في المجتمع الأندلسي، ويعطينا العذري نموذجا مصغرا لذلك انطلاقا من حديثه عن بلنسية، حيث يقول: «ولا تكاد تجد فيها من يستطيع على شيء من دنياه إلا وقد اتخذ عند نفسه مغنية وأكثر من ذلك، وإنما يتفاخر أهلها بكثرة الأغاني، يقولون: «عند فلان عودان وثلاثة وأربع وأكثر من ذلك.» وقد أخبرت أن مغنية بلغت في بلنسية أكثر من ألف مثقال طيبه، وأما دون الألف فكثيرات»[3].

وقد أشار ابن حزم في «طوقة الحمامة» إلى فئتين من الجواري، فئة تتخذ للخدمة وفئة تتخذ للنسل[4]. وكانت الفئة الثانية هي أكثر حظا

1- الترمانيني، الزواج عند العرب، ص.ص. 121- 122.

2- الترمانيني، الزواج عند العرب، ص.ص. 121-122.

3- العذري، نصوص عن الأندلس، ص. 18.

4- ابن حزم، طوق الحمامة، ... ص.198.

وأهنأ عيشا، خاصة اللواتي حملنا إلى القصور ولدى خاصة الناس، وقد مارسنا سلطتهن على الرجال واستعبدهن. فالمصادر تحدثنا عن شخصية طروب التي أذهلت عبد الرحمان الأوسط وأصبح مملوكا أسيرا حتى أنه كان يشاورها في كل أموره، وتبرم الأمور دونه مع نصر الخصي فلا يعترضها في كل ما تبرمه[1].

كما تحدثنا في مكان آخر عن قصة الحكم بن هشام مع خمس جوار له غضبنا عليه يوما فأغلقنا الباب عليهن وأعرضنا عنه، فكان لا يصبر عنهن فقال قصيدة مطلعها[2]:

أعرضنا عني وقد أزمعنا هجراني	قضب من البان ملست فوق كثبان

ومن مليح قوله فيهن، رحمه الله[3]:

ظل من فرط حبه مملوكا	ولقد كان قبل ملكا
إن بكى أو شكا الهوى زيد ظلما	وبعادا يدني حماما وشيكا
تركته جآذر القصر صبا	مستهاما على الصعيد تريكا
يجعل الخد مائلا فوق ترب	وهو لا يرتضي الحرير أريكا
هكذا يحسن التذلل للحر	إذا كان في الهوى مملوكا

1- مجهول، ذكر بلاد الأندلس تحقيق لويس مولينا، منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد، ج.1، ص. 144.

2- ابن عذاري، البيان المغرب، ج.2، ص. 79، ابن الخطيب، الإحاطة...، م.1، ص. 481.

3- ابن عذاري، البيان المغرب..، ج.2، ص. 80.

ولسعيد بن جودي السعدي أبي عثمان هذا شعر في جارية سمعها بقرطبة تغني للأمير عبد الله بن محمد، وذلك في إمارة أبيه الأمير محمد فهام بها واشترى جارية سماها باسمها جيجان، ولم يسليه ذلك عنها وهام بها دهرا، ومن بين ما قال فيها[1]:

سمعي أبي أن يكون الروح في بدني فاعتاضى قلبي منه لوعة الحزن

أعطيت جيجان روحي عن تذكرها هذا ولم أرها يوما ولم ترني

كأنني واسمها والدمع منسكب من مقلتي راهب صلى إلى وثن

وهناك من الجواري من كشفن بصراحة عن عاطفتهن، مثل متعة التي حضرت إلى الأندلس من بغداد في القرن الثالث الهجري وقد أعلنت بصراحة أمام جمع من الأدباء عن العاطفة التي تكنها للأمير عبد الرحمان الثاني[2].

فمن خلال ما سبق ذكره تتجلى لنا المكانة الكبيرة التي احتلها الجواري في القصور، وقد تنوعت المصادر التي جلبت منها، وأهمها بلاد المشرق والمغرب والممالك الإسبانية المسيحية. وكان إقبال الأندلسيين على الجواري الآتيات من المشرق كبيرا نظرا لوفرة علومهن وحسن غنائهن، والأمثلة على ذلك كثيرة : يذكر بن عذاري نقلا عن أبو عامر السالمي

1- ابن الآبار، الحلة السيراء، ص.ص. 245-246.

2- المقري، نفح الطيب...، م.3، ص. 131، للتوسع في الموضوع انظر مارياج فغيرا، «أصلح للمعالي: عن المنزلة الاجتماعية لنساء الأندلس»، في الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ج.2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، بدون، ص. من 995 إلى 1017.

في كتابه المسمى: «درر القلائد وغرر الفوائد» أن أبا إسحاق إبراهيم بن حجاج سمع بجارية بغدادية اسمها قمرا فوجه في طلبها إلى المشرق بأموال عظيمة إلى أن استقرت عنده بإشبيلية، وكانت كالبدر المنير، تتمتع بفصاحة اللسان ومعرفة بالألحان والغناء ولها شعر تحكي فيه رحلتها من المشرق إلى الأندلس»[1].

وقد عمل عبد الرحمان الأوسط على استدعاء الكثير من الجواري المشرقيات اللواتي تميزن بجودة الغناء إلى قرطبة، وكان بينهن أربع لهن المقام الأول، وهن: فضل علم، قلم، وقمر[2]، وقد شيد لهن إقامة عرفت بدار المدنيات، لأن معظمهن كن من المدينة[3].

هكذا كان للنمو الحضاري والامتزاج البشري في الأندلس أثره على أخلاق بعض النساء الأندلسيات، فظهرت منهن فئة تدعى بالجرجيرات. وتطلق هذه التسمية على النساء اللواتي يسكن في الفنادق[4]، وكانت هذه الفنادق تثير سخط الناس لذلك أمر الحكم بن هشام بهدم الفندق الذي كان بالربض لأنه يأوي أهل الإضرار والفسق فهدم[5].

وقد عبر بعض الشعراء عن وضعية المرأة هذه، فاعتبر الغزال المرأة

1- ابن عذاري...، البيان المغرب...، ج.2، ص. 128.

2- محمد أحمد الحنفي، زرياب، ص. 136.

3- أحمد هيكل، الأدب الأندلسي...، ص. 77.

4- الأهواني، ألفاظ العامة...، ص.ص. 29 -30. الخرجيرات منسوب إلى الخراج والصواب خراجيات، أنظر الأهواني، ألفاظ العامة، ص.ص. 29–30.

5- ابن عذاري، البيان المغرب، ج.2، ص. 77.

كالسرج أو الخال أو الثمرة التي تدنو لأول آكل، حيث يقول[1]:

يــا راجــيــا ودّ الــغــواني ضــلــة ... فــفــؤاده كــلــفــا بــهــن مــوصــل
لا تكلف بـوصـلـهـن فـإنمـا الـ ... كلف المحـب لهـن مـن لا يعقل
إن الـنـسـاء كـالـسـروج حقيقة ... فالسرج سرجك ريثما لم تنزل
فــإذا نــزلــت فــإن غــيــرك نــازل ... ذاك المكــان وفــاعــل مــا تــفــعــل
أو مــنــزل المجــتــاز أصــبــح غــاديــا ... عـنــه ويــتــرك بــعــده مــن يــنــزل
أو كــالــثــمــار مــبــاحــة أغــصــانهــا ... تــدنــو لأول مــن يمــر فــتــؤكــل
أعط الشبيبة لا - أباك - حقها ... مــنــهــا فــإن نــعــيــمــهــا مــتــحــول
وإذا سلبت ثيابها لم تنتفع ... عند الـنـسـاء بكل مـا يستبدل

فالقصيدة في مضمونها تدل عن عدم ثقة الغزال في المرأة واتهامها بالخيانة، وهي صورة تعكس لنا الوجه السيئ لبعض النساء الأندلسيات والمعاناة النفسية من جراء الشك وعدم الثقة لدى بعض الأندلسيين.

وقد احترفت بعضهن حرفة الغناء رغم كبرهن، لهذا صورهن بعض الشعراء أسوء حال.قال إسماعيل بن بدر (توفي عام 351 هـ)[2]:

تنفس لما لوحظ القوم خبزه ... وقطّب لما لامسته الأصابع
فقلنا له إنا شباع فجد لنا ... بعود فما في القوم غيرك جائع
فأسمعنا درداء صلعاء رجعت ... بصوت لها تستك منه المسامع
فوالله ما أدري كلاب تهارشت ... بحلقومها أم نقنقت بي ضفادع

1- أحمد هيكل، الأدب الأندلسي، ص. 161. ابن دحية أبي الخطاب عمر بن حسن، المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الأبياري وحامد عبد المجيد وأحمد بدوي، مراجعة طه حسين، المطبعة الأميرية، 1993، ص.ص. 146-147.

2- الكتاني، كتاب التشبيهات...، ص. 245.

وقال الغزال[1] :

جرداء صلعاء لم يبق الزمان لها إلا لسانا ملحا بالملامات
لطمتها لطمة طارت عمامتها عن صلعة ليس فيها خمس شعرات
كأنها بيضة الشاري إذا برقت بالمأزق الضنك بين المشرفيات
لها حروق نوات في جوانبها كقسمة الأرض وإلحاح القتودات

أدى الفساد الأخلاقي عند بعض النساء والرجال على حد السواء إلى ظهور المجون والإقبال على شرب، وظهر بذلك شعر المجونيات، ومماوصلنا منه قول المطرف بن عبد الرحمان الأوسط[2]:

أفنيت عمري في الشرب والوجوه الملاح
ولم أضيع أصيلا و لا إطلاع صباح
أحيي الليالي سهدا في نشوة ومراح
ولست أسمع ماذا يقول داعي الفلاح

ومما سبق ذكره يتضح أن معظم قصور الأمراء وخاصة الناس كانت تأوي نساء، بعضهن حرائر وبعضهن جواري، مع اختلاف في انتماءاتهن العرقية. وكان لهذا العامل وقع كبير في تشكيل الأسرة الأندلسية، تجلت ملامح ذلك في العناصر التي كانت ثمرة الزواج المختلط بين العرب والبربر والمسيحيين واليهود أيضا، فنشأ بذلك جيل من ذكور وإناث يتكلم لغة أمهاتهم إلى جانب اللغة العربية، وبذلك انقسمت المنازل

1- الكتاني، المصدر نفسه، ص. 245.

2- أحمد هيكل، الأدب الأندلسي، ص. 129. المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 329.

العربية إلى قسمين: قسم من أولاد الحرائر وقسم من أولاد السراري. وكان الأطفال في بعض الأحيان يتبعون أمهاتهم ويتعصبون لهن[1]، وكثير منهم كان ينتسب إلى أمه لذلك انتقلت عادة الانتساب الأموي مع صفوف الموركسيين الذين استقروا بالمغرب[2]، في حين بقيت الألقاب العربية إلى زمن بعيد في إسبانيا حسب ما ذهبت إليه حكمة علي الأوسي، والأمثلة التي أوردتها مثل: (بني أمية)، أو تكون ممتزجة بكلمة إسبانية، مثل: (بني كوميز)[3].

يدل هذا بوضوح عن امتزاج العنصر العربي في العنصر الإسباني والعكس صحيح، كما احتفظ الإسبان ببعض الأسماء العربية. وتقدم حكمة علي الأوسي نماذجا منها، وهي كالتالي: (فاطمة، نورية، وبكر وحسن) أو مترجمة حرفيا عن العربية مثل عطية الله[4].

هكذا أصبح للعناصر المولدة خبرات كثيرة في مجال الطبخ والأزياء بفعل الامتزاج الحضاري الذي لم يقتصر على هذه الجوانب فحسب بل

1- رجب محمد عبد الحليم، العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية في عصر بني أمية وملوك الطوائف، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، بدون، ص.ص. 421 -422.

2- L. Brunot. « topographie dialectale de Rabat ». Hésperis. V.10. 1930. p. 7.

يذكر برينو (Brunot) على سبيل المثال محمد ولد عيشة علال.

3- حكمة علي الأوسي، فصول في الأدب الأندلسي في القرنين الثاني والثالث للهجرة، مكتبة المعارف، الرباط، 1983، ص. 185.

4- المرجع نفسه، ص. 185.

شمل أيضا بعض العادات العربية التي اقتبسها الإسبان بحكم الغلبة الحضارية والعددية للعرب في الأندلس. وما تزال هذه العادات راسخة في المجتمع الإسباني، من هذه العادات تقبيل أيدي الوالدين وكبار السن من أفراد الأسرة، واحترام من الأكبر سنا[1]. وعندما يلتقي صديقان يعانق أحدهما الآخر بضمه إلى صدره وتربت على كتفه[2]، وأخذ الإسبان عن العرب عادة دعوة الآخرين أن يشاركوهم في الأكل[3].

وقد بقي تأثير المرأة الأندلسية على المجتمع الإسباني حتى بعد سقوط الحكم الإسلامي في الأندلس، فما جاء في مذكرات البارون التي دونها سكرتيره ما يلي..: «يُقيم في برغش الآن كونت ذو شأن دعا إلى قصره سيدي، وهناك حضرت آنسات وسيدات عليهن أفخر الثياب لبسنها على نحو ما يلبس المسلمات ثيابهن، وكن في طعامهن وشرابهن ورقصهن يذهبن أيضا مذهب المسلمات، وكنا يرقصن رقصا رائعا بأسلوب عربي وهن جميعا سمروات من ذوات العيون السود»[4].

والزائر اليوم لإسبانيا يلاحظ بصمات هذا التأثير في طريقة الزينة وتصفيف الشعر إلى غير ذلك، وهذا ما سنشير إليه في الفصول اللاحقة.

1- حسن محمد جوهر، إسبانيا فردوس العرب، ص. 13.

2- حكمة علي الأوسي، فصول في الأدب الأندلسي...، ص.189.

3- المرجع نفسه، ص. 189.

4- نقلا عن لطفي عبد البديع، الإسلام في إسبانيا، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958، ص.100.

الفصل الثالث

الأزياء والملابس

يقصد بالأزياء الملابس بأشكالها المميزة، كما يرتديها مختلف الأفراد ذكورا وإناثا في مختلف الأمكنة والأزمنة. وتعتبر مظهرا من مظاهر القومية التي تعكس شخصية المجتمع، وهي وليدة المجتمع، حيث إن لكل مجتمع طابع خاص في الملبس يرجع إلى أحوال مناخه وتقاليده ودينه ونتاجه.

تشمل الأزياء الملابس الرسمية وتلك التي تلبس في الاحتفالات مثل الأردية الكهنوتية والأزياء الجامعة وملابس حفلات التتويج. ويتسع المعنى فيشمل ملحقات أخرى، مثل الغفار والنقاب وغطاء الرأس والحزام، كما يشمل أساليب تهذيب اللحية وتصفيف الشعر، وطرق تزيين الجسم بالصبغ وثقب الأذن والشفاه والأنف لاستخدام الحلي استخدام الأوسمة وغيرها[1].

ويذهب بعض الباحثين إلى اعتبار الزي شكلا ثقافيا يعكس رؤية الجماعة والفرد لمجموعة من القيم والمعايير الاجتماعية[2]. كما اعتبره البعض الآخر «اللحظة التي يصبح فيها المحسوس دالا أي أنه يجسد

1- محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، دار الشعب، 1965، ص. 132.

2- إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين المجتمع- الذهنيات-الأولياء، دار الطليعة، بيروت، 2000، ص. 75.

ما يتخذه الجسد البشري كي يصبح حاملا لمجموعة من الدلالات والعلامات»[1]، لذلك يجمع الباحثون على أن لكل ثقافة زيها الذي يميزها عن الثقافات الأخرى، والذي يتماشى ويتلاءم مع معتقداتها وظروفها الاقتصادية والطبيعية والنفسية.

ونعتقد أن هذه القاعدة ليست مطلقة، إذ كثيرا ما يحدث التأثير والتأثر بين مختلف الثقافات والحضارات، ولعل هذا ما سنحاول البرهنة عليه من خلال تتبعنا لتطور الأزياء في الأندلس محاولين إبراز مظاهر ومستوى التواصل بين عناصر المجتمع الأندلسي من خلال الأزياء والملابس المستعملة في الفترة الممتدة من الفتح حتى نهاية عصر الإمارة.

كانت الأزياء الإسلامية تتماشى مع الظروف العامة السائدة في شبه الجزيرة العربية ومع الوحي الإلهي وهديه. فقد كان الرسول ﷺ كثير الحرص على إبراز النمط الحضاري الإسلامي الذي يمنح الأمة الإسلامية خصوصيتها وتفردها[2]. وعملت الظروف الطبيعية والاقتصادية لشبه الجزيرة العربية في صدر الإسلام على إعطاء صبغة خاصة لأزياء تلك الفترة، فشدة الحرارة وهيمنة الصحاري والرمال، إضافة إلى الاقتصاد المتواضع، والذي كان يستثمر أغلبه في عمليات

1- المرجع نفسه، ص. 75.

2- مصطفى بن حمزة، «نحو مجتمع إسلامي: الضرورات والأسلوب»، المنعطف، مجلة فصلية ثقافية، العدد. 9، 1994، ص. 43.

E. F. Gautier. Mœurs et coutumes des musulmans. Paris. Payot. 1931. p. 31.

الفتح ونشر الإسلام. كل هذه العوامل تداخلت لتجعل هذه الأزياء تتصف بالتواضع والبعد عن التكلف، لكن بعد اتساع الإمبراطورية الإسلامية أصبحت الأزياء الإسلامية تعكس نوعا من الميل إلى الترف والتكلف والإسراف وأخذت تبتعد نسبيا عن التعاليم الإسلامية السمحة، فلبس الناس الخز[1] والسندس والحرير رغم تكريه الإسلام لها كما طوروا صناعة صبغ المنسوجات فأصبحوا يخلطون الألوان للحصول على الديباج[2]، وعلى ألوان أخرى، واستعملوا مواد مختلفة كالصمغ العربي

1- القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، شرحه وعلق عليه وقابل نصوصه محمد حسين شمس الدين، دار الفكر، بيروت، 1987، ج.1، ص. 428. كان عبدالله بن عامر أمير المدينة من قبل عثمان هو أول من لبس الحز فقال أهل المدينة لبس الأمير جلد الدب، انظر: القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج. 1، ص. 428 والخز هو الحرير إذا خلط مع الصوف. انظر: فريال داود المختار، المنسوجات العراقية الإسلامية من الفتح العربي إلى سقوط الخلافة العباسية ببغداد، دار الحرية، 1977، ص. 38.

2- انظر: باب ما يكره من لبس الحرير والديباج: الإمام مالك أبي عبدالله مالك بن أنس، موطأ مالك، رواية محمد بن الحسن الشيباني، تعليق وتحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، دار القلم، بيروت، 1984، ص.310. وكذلك عبدالله بن أبي حمرة الأندلسي، بهجة النفوس، وتحليلها بمعرفة ما لها وما عليها، دار الجيل، بيروت، 1972، ج. 1، ص. 181. النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق الباز العريني ومراجعة عبدالعزيز الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992، س.180، ص. 286. وأحمد الهاشمي، من مختار الأحاديث النبوية والحكم المحمدية، اعتنى به وراجعه هيثم خليفة الطعيمي، الدار النموذجية، بيروت، 2002، ص. 160.

والورس واللك وشجرة النيلج[1].

هكذا أصبح بإمكاننا الكلام عن ثورة في عالم الأزياء الإسلامية، هذه الثورة التي لم تكن لتحصل دون وجود ثورة اقتصادية وعلمية ونفسية إلى حد ما، لذلك أصبحت هذه الأزياء بعد تشبعها من روافد حضارية مختلفة نمطا للشعوب التي عاشت تحت كنف الإسلام، الشيء الذي دفع الخلفاء إلى إصدار تعاليم خاصة باللباس كالتعاليم التي أصدرها عمر بن الخطاب[2]، والتعاليم التي أصدرها هارون الرشيد عام 191هـم807م[3]، ألزم النصارى في عام 240هـ بلبس الغيار حتى يميزوا

1- علي جمعان الشكيل، «صناعة الأصباغ في الحضارة الإسلامية»، آفاق الثقافة والتراث، منشورات دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، السنة الثامنة، العدد. 32، يناير، 2001، الصفحات. 147- 148- 149- 150.

2- روى عبد الرحمن بن غنم، قال: «كتب لعمر بن الخطاب t حين صالح نصارى أهل الشام: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا الكتاب لعبدالله عمر أمير المؤمنين من نصارى مدينة كذا، إنكم لما قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وذرارينا وأموالنا وأهل ملتنا وشرطنا لكم على أنفسنا (...) وأن نوقر المسلمين ونقوم لهم من مجالسنا إذا أرادوا الجلوس، ولا نتشبه بهم في شيء من لباسهم في قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين (...) ونلزم زينا حيث ما كنا وأن نشد الزنانير على أوساطنا». محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق جعفر البياتي، بدور تحقيق، لندن، 1990، ص. 401. انظر أيضا: حسن الزين، أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي، دار النهار، بيروت-لبنان، 1982، ص. 29.

3- آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، تعريب محمد عبدالهادي أبو زيد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1967، ص. 102.

عن المسلمين[1].

والجدير بالذكر أن هذه الأزياء لم تكن نمطا للشعوب التي عاشت في رقعة دار الإسلام فقط، بل كانت أيضا موضوعا للتأثير الخارجي عن طريق الرحلات التجارية والفتوحات الإسلامية التي تجاوزت بلاد المشرق وآسيا لتصل إلى شمال إفريقيا وجنوب أوربا. وتمثل بلاد الأندلس بدورها مصدر تأثير، على اعتبار أنها شكلت مجالا استقر فيه الإسلام والمسلمون فترة طويلة ناهزت ثمانية قرون. وقد تميزت بخصوصيات طبيعية واقتصادية وبشرية تختلف تماما على ما هو عليه الحال بالمشرق، كما سبق توضيح ذلك.

إن البحث في موضوع الأزياء بالأندلس خلال الفترة الممتدة من الفتح الإسلامي إلى نهاية عصر الإمارة يعد صعبا نظرا لقلة المعلومات التي تقدمها المصادر حول هذه المسألة، وصعوبة التمييز بين الأزياء وأصولها الثقافية، بسبب التداخل الذي وقع بين الثقافات المختلفة، سواء في المشرق أم في المغرب أم في الأندلس، التي تمثل المجال الأمثل لانصهار الثقافات المختلفة في بوتقة واحدة أعطت في النهاية ثقافة واحدة، ذات أصول إسلامية ومسيحية وكذلك يهودية إلى حد ما، لذلك كان المسلم لا يجد حرجا في شراء ملابس من النصارى واليهود ونفس الشيء يمكن قوله عن اليهود والنصارى، حتى إن الأمر طرح مشكلا على الفقهاء،

1- ابن الجوزي، كتاب المنتظم دراسة في منهجه وموارده وأهميته، دراسة وتحقيق حسن عيسى علي الحكيم، عالم الكتب، بيروت، 1985، ص.ص. 138-139.

حيث نجد فتوى لابن رشد ينص فيها على غسل الثياب التي اشتريت من النصارى لتجوز الصلاة بها عند ارتدائها[1].

أولا: المراحل التي قطعتها الأزياء خلال الفترة الممتدة من ٩٢هـ إلى ٣١٦هـ

قطعت الأزياء الأندلسية أشواطا كبيرة إلى أن وصلت إلى المستوى الذي وصلته، ففي السنوات الأولى كان هناك غلبة لتأثير الحضارة المشرقية، وإن لم يمنع ذلك بداية ظهور تأثيرات محلية وإقليمية خاصة. لذلك أمكننا الحديث عن ازدواجية في الأزياء الأندلسية، وبما أن معظم سكان الأندلس خلال هذه الفترة كانوا من الأجناد، فقد ظهر أثر ذلك واضحا على الزي العسكري الذي كان أول الأزياء التي تجلت فيها الازدواجية بين ما هو إسلامي مشرقي وما هو مسيحي أندلسي أو أوربي وهذا ما يستفاد من نصين أورد أحدهما لسان الدين بن الخطيب يقول فيه: «وجنودهم صنفان، أندلسي وبربري، والأندلسي منها يقودهم رئيس من القرابة أو حصي من شيوخ الممالك وزيهم في القديم يشبه زي أقتالهم، وأضدادهم، ومن جيرانهم الفرنج، إسباغ الدروع، وتعليق الترسة، وحفا البياضات، واتخاذ عراض الأسنة، وبشاعة قرابيس السروج، واستركاب حملة الرايات (...)»[2].

1- أبو الوليد بن رشد، فتاوى ابن رشد، تحقيق المختار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987، س.3، ص. 618.

2- لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبدالله

أما النص الثاني فقد أورده المقري، ويقول فيه: «وكثيرا ما يتزيا سلاطينهم وأجنادهم بزي النصارى المجاورين لهم، فسلاحهم كسلاحهم، وأقبيتهم من الأشكلاط وغيره كأقبيتهم وكذلك أعلامهم، وسروجهم، ومحاربتهم بالتراس والرماح الطويلة للطعن. ولا يعرفون الدبابيس، ولا قسي العرب، بل يعدون قسي الإفرنج للمحاصرات في البلاد (...)»[1].

وعندما تولى عبدالرحمن الأوسط حكم الأندلس أحدث دار الطراز بقرطبة واستنبط عملها[2]. فكان ذلك بداية لإقامة دور الطراز في مدن أخرى كبجانة التي قال عنها الحميري: «وكان بمدينة بجانة إحدى عشر حماما وطرز حريرا ومتاجر رابحة»[3] وبمدينة إشبيلية[4] وبسطة وغرناطة المشهورات بصناعة الحرير الملبد ذي الألوان العجيبة[5]

عنان، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1973، م.1، ص.136. لمعرفة ملابس أهل سكان الجزيرة الإبيرية أثناء الحرب انظر:

Antonio Garcia Bellido, la Peninsula Iberica en las comienzos de su historia, Madrid, Ediciones Istmo, 1985, p. 685.

1- المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1997، م.1، ص. 223.

2- ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج.س. كولان وإ.ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، بدون، ج. 2، ص. 91.

3- الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، دار السراج، بيروت، 1984، ص. 79.

4- ابن عذاري، البيان المغرب، ج. 2، ص. 123.

5- المقري، نفح الطيب، م. 1، ص. 201.

وكذلك بمدينة ألمرية[1] وغيرها.

وكانت هذه الدور الصناعية غالبا ما توجد في المدن التي تنتج الكتان والقطن والحرير، إضافة إلى مواد الصباغة، فكان الحرير يجلب من المدن التي اختصت في تربية دود الحرير، مثل: مدينة جيان[2] وحصن شنس الذي اشتهر بإنتاج الحرير والقرمز المستعمل في الصباغة[3] إلى جانب منطقة البشرات[4].

وكان للعرب الفضل في إدخال دود الحرير من المشرق إلى الأندلس[5]. أما القطن فكانت تختص في إنتاجه مدينة إشبيلية[6] ووادي آش[7]

1- اختصت في صناعة الوشي والسقلاطوني والبغدادي وسائر أنواع الديباج وكل ما يعمل من الحرير. انظر: ابن غالب، فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس، نشر لطفي عبدالبديع، مجلة معهد المخطوطات العربية، م.1، ج. 1، مايو، 1955، ص. 284. للتوسع انظر: سحر السيد عبدالعزيز سالم، «دور الطراز في الأندلس في عصر دولة بني أمية»، مجلة دراسات أندلسية، عدد. 13، جانفيي، تونس، 1995، ص. 88.

2- الحميري، الروض المعطار، ص. 183.

3- المقري، نفح الطيب، م.1، ص. 164.

4- موريس لومبارد، الإسلام في مجده الأول من القرن الثاني إلى القرن الخامس الهجري (8-11هـ)، ترجمة إسماعيل العربي، دار الآفاق الجديدة، المغرب، 1990، ص. 272.

5- المرجع نفسه، ص. 272.

6- الحميري، الروض المعطار، ص. 59. مجموعة من المؤلفين دائرة المعارف الإسلامية، دار المعرفة، بيروت بدون تاريخ، م.2، ص. 203.

7- الحميري، الروض المعطار، ص. 604.

واختصت مناطق أخرى في إنتاج الكتان، منها قرى شلير بغرناطة[1] ومدينة لاردة[2]وباجة وإقليم بطليوس[3].

أما الصوف فكانت توفرها الأغنام، التي عرف إنتاجها تطورا كبيرا بفضل الخبرات التي أدخلها البربر إلى الأندلس،وتتمثل في طريقة التربية الجماعية للغنم واتباع طرق واضحة في الاستنجاع، الذي يسمى بالعربية «المشت» ونقلت هذه التسمية إلى اللغة الإسبانية فأخذت شكل «مستاس»[4].

استغل الأندلسيون أيضا فراء القنلية، وهي حيوان يعيش في الأندلس واستعمل هذا الفراء أهل الأندلس مسلمين ونصارى[5]. واستعملوا أيضا وبر السمور الذي وجد في البحر الأبيض المتوسط بناحية بروطانيا، في صناعة الفراء الرفيعة، واختصت مدينة سرقسطة في هذه الصناعة[6].

نتيجة للرخاء الذي عرفته الأندلس خلال هذه الفترة، وازدياد حاجيات الناس إلى التأنق في الملابس والأزياء[7] استطاع الأندلسيون

1- المصدر نفسه، ص. 343.

2- المصدر نفسه، ص. 507.

3- ابن حيان، المقتبس من أبناء أهل الأندلس، القطعة الخاصة بعهد عبد الرحمن الأوسط، تحقيق محمود علي مكي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1973، ص. 412.

4- موريس لمبارد، المرجع السابق، ص. 123.

5- المقري، نفح الطيب، م.1، ص. 198.

6- نفسه، ص. 197.

7- محمد أحمد أبو الفضل، دراسات في تاريخ وحضارة الأندلس، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، 1996، ص. 380.

تطوير صناعة الملابس والأزياء حتى إن بعضها فاق صناعات المشرق جمالا وحبكة صنعة، كما هو الشأن بالنسبة للوشي المذهب الذي اختصت بصناعته مدينة ألمرية ومالقة ومورسية، فنال إعجاب أهل المشرق[1].

بذلك شهدت الملابس الأوربية تحولا كبيرا في تقنية الصنع من ملابس خشنة ساذجة إلى ملابس متأنقة[2] ولو أن لباس القوط كان قد تدرج وانتقل من الجلود والفراء إلى القماش الخشن المنسوج من الصوف والكتان[3].

ويعد دخول زرياب إلى الأندلس بداية لثورة كبرى في ميدان الأزياء. وقد أصبحت طرق لباسه نمطا لكل سكان الأندلس، فلبسوا كل صنف من الثياب في زمانه الذي يليق به، ففي فصل الصيف لبسوا الملابس البيضاء، وفي فصل الربيع المصبغات من جباب الخز والملحم والمحرر والدراريع التي لا بطائن لها وفي الفترة الممتدة من آخر الصيف وأول الخريف لبسوا الثياب المصمتة وما شاكلها من خفائف الثياب الملونة ذوات الحشو والبطائن الكثيفة، وعندما يقوى البرد ينتقلون إلى أثخن منها من الملونات ويضعون تحتها صنوف الفراء[4].

1- المقري، نفح الطيب، م.3، ص. 201.

2- ستاتوودكب، في تاريخ الحضارة، ترجمة محمد فتحي عثمان، الدار السعودية، جدة، 1985، ص. 102.

3- المرجع نفسه، ص. 102.

4- المقري، نفح الطيب، م.3، ص. 128.

ثانيا: بعض أنواع الألبسة في الأندلس خلال الفترة الممتدة من عام ٩٢ إلى عام ٣١٦هـ

شهدت الفترة الممتدة من عام 92هـ إلى 316هـ تحولا ملحوظا في نمط اللباس في إسبانيا وقد شمل التغير النسيج وطريقة وشكل اللباس.

اتصفت ملابس أوربا قبل هذه الفترة بالخشونة والسذاجة واتخذت مادتها من الصوف والكتان ومن الجلود والفراء[1]. وفي القرن الرابع الميلادي ظهر اللباس الكهنوتي، حيث فرض على رجال الكنيسة ارتداء ملابس طويلة وعائمة، وكانت تتألف من جلباب كتان وكتونة الكاهن ذات أكمام عريضة وطويلة. وكان جلباب القساوسة والكهنة متدلية إلى أقدامهم[2]،أما القميص الذي يوجد أسفل فكان يشد بحزام مسطح[3].

أما الحرير فلم تعرفه الأندلس إلا بعد دخول العرب، وظلت أنسجة الحرير إلى حدود القرن الثاني عشر تستورد من المشرق أو صقلية. كما لعب فن التطريز دورا مهما في عملية تزيين الملابس وهي موضة مشرقية تطورت أكثر خلال الفترة الكارولنجية[4]. يذكر شكيب أرسلان أنه وجد في كنيسة «كور» من بقايا القرون الوسطى حلة من الحرير يلبسها القسيس

1- ستانو ودكب، في تاريخ الحضارة، ص. 102.

2- Michèle Beaulieu, le costume antique et médiéval, Paris, presses universitaires de France, 1961, p. 73.

3- Ibid, p. 75.

4- شكيب أرسلان، تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وإيطاليا وجزائر البحر المتوسط، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1983، ص. 338.

في القداس تختلف عن بقية الملابس الكنسية وهي مطرزة بآيات قرآنية مكتوبة بالأحرف العربية، ويرجح أنها وجدت في أيام وجود العرب في سويسرة[1]. وعلى العموم، يبدو أن الملابس قد عرفت خلال هذه الفترة تنوعا كبيرا وتداخلا بين ما هو بربري وعربي وإسباني، ولو أن زرياب قد خلق نوعا من الوحدة في نمط اللباس بين مختلف فئات المجتمع الأندلسي. هذا ما سيتضح من خلال استعراض بعض النماذج من الألبسة.

1- لباس الرجال

مبلغ الجهد في هذا العنصر أن أقدم جردا سريعا لنماذج من ألبسة الرأس والبدن عند الرجال بهدف رصد مظاهر التعايش بين ملابس مختلف مكونات الأندلس البشرية وتبيين مدى تشبعها من البيئة الطبيعية والبشرية في الأندلس.

1-1- لباس الرأس: سنقتصر في هذا العنصر على أهم وأشهر ألبسة الرأس التي عرفتها الأندلس خلال هذه الفترة، ومنها العمائم والقلانس والأقاريف.

1-1-1- **العمائم:** عرفت العمائم منذ القديم بأنها تيجان العرب[2]

1- نفسه، ص. 338.

2- الإمام الرازي، الصحاح منجد عربي-عربي، ترتيب محمود خاطر، دار الحداثة، بيروت، 1983، ص. 358. الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، بدون، ج.3ن ص.100. يعرف بدر المقري العمامة بأنها ما لف فوق الرأس كالعصابة. انظر: أبو العباس أحمد بن محمد

وكما يقال: «اختصت العرب من بين الأمم بأربع: العمائم تيجانها، والدروع حيطانها، والسيوف سيجانُها، والشعر ديوانها»[1].

والعمامة هي من معتمدات الشريعة الإسلامية لقوله ﷺ: «اعتموا تزدادوا حلما»[2]، والصلاة بها خير من الصلاة بغير عمائم. وقد نزل جبريل عليه السلام على رسول الله ﷺ في صورة دحية الكلبي بجماله وحسن هيئته وعلى رأسه عمامة قد سدل ذؤابتها بين كتفيه، لذلك صارت طريقته من سنن الإسلام وزيهم[3]، فنهى الرسول ﷺ عن اقتعاط العمائم (أي التعميم دون الحنك). وقد روى أبو بكر محمد بن يحيى الصولي أن النبي ﷺ أمره بالتلحي ونهى عن الاقتعاط[4].

المقري، «أزهار الكمامة في أخبار العمامة»، تقديم وتحقيق بدر المقري، جامعة محمد الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، السنة الجامعية 1991-1992، ص. 301. أما الإسكافي فيعرفها بأنها هي العصابة والمقطعة والمعجز والمشوذ والكوراة. أبو عبدالله محمد بن عبدالله الإسكافي، مبادئ اللغة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985، ص.42.

1- الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، بدون، ص. 159.

2- الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عند فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ج.2، ص. 255.

3- الونشريسي، المصدر السابق، ص. 255.

4- أبو بكر الطرطوشي، الحوادث والبدع، تحقيق عبدالمجيد زكي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990، ص.ص. 165-166.

وقد سئل يحيى بن يحيى عن لباس العمائم فقال: «هي لباس الناس في المشرق وعليه كان أمرهم في القديم»[1].

انتقلت العمائم إلى شمال إفريقيا مع الفتوحات الإسلامية، فأقبل البربر على لبسها بعد أن كانوا يمشون حاصري الرؤوس، كما يشير إلى ذلك النص التالي: «قال الشيخ، أبو عبدالله محمد بن أبي المجد –رحمه الله– ففي أخبار البربر، لما استعمل عمر بن الخطاب t عمر بن العاص على مصر، قدم عليه ستة نفر من المغرب، محلقوا الرؤوس واللحي»[2].

وبعد الفتح الإسلامي لإسبانيا أدخل المسلمون معهم عادة لبس العمائم، إذ يذكر صاحب أخبار مجموعة أن المسلمين عندما أرادوا الدخول إلى قرطبة «راموا التعلق بالسور فلم يجدوا متعلقا، فرجعوا إلى الراعي فأقبلوا به فدلهم على الثغرة، وإذا هي مستأصلة، وفي أسفلها شجرة تين، فراموا التعلق بها فتعذر ذلك، حتى صعد رجل من المسلمين أعلاها، ثم نزع مغيث عمامته، فناوله طرفها، ثم ارتقى الناس حتى كثروا على السور»[3].

1- المقري، نفح الطيب، م.2، ص. 145.

2- مؤرخ مجهول، مفاخر البربر ضمن كتاب ثلاث نصوص عربية عن البربر في الغرب الإسلامي، دراسة وتحقيق محمد يعلى، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي، مدريد، 1994، ص. 237.

3- مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة من فتح الأندلس وذكر أمرائها –رحمهم الله– والحروب الواقعة بها بينهم، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1981، ص. ص. 20–21.

كما تذكر النصوص الأندلسية أن عبدالرحمن الداخل كان يلبس البياض ويعتم به[1].

وكانت العمائم من بين الهدايا التي أهداها أبو صالح أيوب بن سليمان (توفي عام 301هـ أو 302هـ) لابن عبد ربه عندما نظم فيه شعرا[2].

استمرت عادة لبس العمائم في الأندلس طول الفترة الإسلامية بها، لكن ارتدالؤها لم يشمل جميع فئات المجتمع نظرا لاختلاط المسلمين بالنصارى واليهود، كما أن عددا من الرجال المسلمين لم يكونوا يرتدونها ربما لتأثرهم بالنصارى واليهود. وكان من بينهم بعض الفقهاء أيضا الذين لم يلبسوا العمائم ونفروا منها، فقد قيل ليحيى بن يحيى الليثي: «لو لبستها [أي العمائم] لاتبعك الناس فقال: قد لبس بن بشير الخز فما تبعه الناس فيه»[3].

وكان القاضي محمد بن بشير (توفي عام 198هـ) إذا جلس للقضاء، جلس في رداء معصفر وشعر مفرق[4]. وفي أواخر عصر الخلافة حاول

1- مؤرخ مجهول، ذكر بلاد الأندلس، تحقيق وترجمة لويس مولينا، منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد، 1997، ج. 1، ص.ص. 109-110، المقري، نفح الطيب، م.3، ص. 49.

Dozy. R. Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes. Amsterdam. librairie du Liban. 1845. p. 7.

2- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج.5، ص.ص. 151-152.

3- المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، م.2، ص. 145.

4- الرشاطي وابن الخراط، الأندلس في اقتباس الأنوار وفي اختصار اقتباس الأنوار، تقديم وتحقيق إيميليومولينا وخاثينتو بوسل بيلا، المجلس الأعلى

بعض الخلفاء إحياء عادة لبس العمائم في جنوده، خاصة بعد أن عرفت تراجعا نسبيا خلال الفترات السابقة،ولتحقيق ذلك أمر هشام المؤيد عبدالرحمن بن المنصور بأن يتعمم هو وسائر الجند فنفد أمره. ويذكر النويري أنهم «خرجوا في العمائم وكانوا بها في أقبح زي لمخالفة العادة»[1].

1-1-2-**القلانس والأقاريف:** القلنسوة هي ما يغطي الرأس من الوشي أو الخز أو الصوف أو الفراء[2]، ويعتقد أن اسم القلنسوة مشتق من الكلمة الفارسية «كلا»، إذ لاحظ ابن بطوطة في مدينة شيراز أن الشاشية يطلق عليها كلمة «كلا»[3]. وقد ترجمت التسمية إلى العربية فأخذت اسم القلنسوة[4].

للأبحاث العلمية معهد التعاون مع العالم العربي، مدريد، 1990، ج. 78. ابن عذاري، البيان المغرب، ج. 2، ص.ص. 78-89. القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج. 3، ص. 335.

1- النويري، تاريخ الغرب الإسلامي في العصر الوسيط من كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق وتعليق مصطفى أبو ضيف أحمد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985، ص. 122.

2- سحر عبدالعزيز سالم، «ملابس الرجال في الأندلس»، ضمن بحوث ندوة الأندلس والتاريخ، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، 13-15، أبريل، 1994، ص. 224.

3- ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق علي المنتصر الكتاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981، ج. 1، ص. 224.

4- Dozy. R. Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes, p. 367.

كانت القلنسوة من ألبسة الرأس المفضلة عند العرب؛ إذ قال علي بن أبي طالب: «تمام جمال المرأة في خفها، وتمام جمال الرجل في كمته (أي قلنسوته)»[1].

ونقلت بعض المصادر أن الرسول ﷺ كان يلبس القلانس تحت العمائم، ويلبسها دونها، وكان يلبس القلانس ذات الآذان في الحرب[2].

وقد شاع استعمالها في كل الأقطار الإسلامية فلبسها مالك بن أنس[3] والبهلول بن راشد أبو عمرو من أهل القيروان[4]،كما لبسها أيضا سحنون، إذ يذكر القاضي عياض نقلا عن ابن بسام ما نصه: «وكان لسحنون قلنسوة طويلة»[5]. ويذكر أيضا نقلا عن سليمان بن سالم ما نصه: «رأيت لسحنون ساجا كحليا، وساجا أزرق، ورداء، وقلسوة حبرة، وقلنسوة زرقاء، وشيا، وقلنسوة تشبه الأغلبي، فإذا قعد للسماع لبس الرداء وقلنسوة الأغلبي، وإذا شهد الجمعة لبس الساج وقلنسوة الحبرة، وإذا حضر جنازة لبس الساج الأزرق والقلنسوة الزرقاء، هكذا كان أكثر فعله»[6].

1- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، بدون، ج. 2، ص. 48.

2- النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، س. 18، ص.ص. 288-289.

3- ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة، 1972، ص. 1، ص. 93.

4- القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج. 3، ص. 90.

5- المصدر نفسه، ج. 4، ص. 53.

6- المصدر نفسه، ص. 13.

وتعد الأندلس من بين الأقطار التي انتشرت فيها عادة لبس القلانيس، فممن لبسها في عصر الولاة الصميل، يذكر ابن القوطية ما نصه: «وخرج الصميل يوما من عند عبدالرحمن بن معاوية وقد انتهره وخرج عليه فرآه على باب القصر رجل وقد اعوجت قلنسوته فقال له الرجل: «قوم قلنسوتك» فقال الصميل إن كان لها قوم فسيقومونها»[1].

ومن القضاة والمفتين الذين لبسوها، محمد بن عبدالسلام الخشني[2] وأبو خالد سعيد بن سليمان بن حبيب الغافقي[3] وذكر الخشني أن معاوية ابن صالح القاضي وصاحب الصلاة انتزع قلنسوة قارئ القرآن بالمسجد، ثم رمى بها إلى ناحية من نواحي المقصورة[4]. ومن حكام السوق الذين تقلنسوا: أبو صالح أيوب بن سليمان المتوفي سنة 301هـ أو 302هـ[5]. وممن تقلنس أيضا من أصحاب الأندلس الخليفة عبدالرحمن الأوسط وحاجبه عيسى بن شهيد، وقد تقلنسوا بالوشي[6]، وإبراهيم بن حجاج[7].

1- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، حققه وشرحه وقدم له أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، 1994، ص. 96.

2- الخشني، قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، تحقيق عزت العطار الحسني، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، بغداد، 1972، ص. 18.

3- المصدر نفسه، ص. 94.

4- نفسه، ص. 33.

5- القاضي عياض، ترتيب المدارك...، ج.5، ص.ص. 151-152.

6- ابن حيان، المصدر السابق، تحقيق محمود علي مكي، ص. 21.

7- ابن عذاري،المصدر السابق، ج. 2، ص. 125.

أما الأقاريف أو المقاريف ومفردها أقروف فهي من ألبسة الرأس في المغرب والأندلس تتخذ شكل قلنسوة عالية مخروطية الشكل[1].

يستفاد من بعض الإشارات المصدرية أن الأقروف لم يكن معروفا بالمشرق، حيث يذكر القاضي عياض عند ترجمته لأحمد بن خالد بن يزيد بن محمد بن سالم المتوفى عام 322هـ: «وحكى أن أحمد بن خالد قال: دخلت مصر وعلى رأسي أقروف، فأكثر الناس من الصياح علي، وضرب الألواح، يقولون: السلام عليك يا أبا عبدالرحمن! فقلت لصاحبي: ما شأنهم؟ قال: انزع الأقروف. وادخل في زي القوم، فنزعه. فقال ابن أبي دليم، وقولهم يا أبا عبدالرحمن كنية إبليس عندهم»[2]. وهذه الإشارة تجعلنا نعتقد أن عادة لبس الأقروف بالأندلس كانت من العادات التي أخذها المسلمون عن الإسبان أو كانت من اختراع وإبداع أندلسي.

ومن القضاة الذين لبسوا الأقروف: سعيد بن سليمان الغافقي، فعندما ولاه عبدالرحمن بن الحكم القضاء بقرطبة «جلس للحكم في المسجد: وعليه جبة صوف بيضاء، وفي رأسه أقروف بيضاء، وغفارة بيضاء»[3].

1- 2 لباس البدن

1-2-1 **البرنس.** يعرف الفيروزآبادي البرنس بأنه «قلنسوة طويلة، أو

1- رينهارت دوزي، تكملة المعاجم العربية، ترجمة محمد سليم التقيدي، دار الحداثة، بغداد، 1978، ج.1، ص. 162.

2- القاضي عياض، ترتيب المدارك...، ج. 5، ص. 176.

3- الخشني، المصدر السابق، ص. 94.

كل ثوب رأسه منه دراعة كان أو ممطر»[1].

تعددت الصيغ التي تدل على البرنس، فيذكر أحيانا «البرنوس» ويؤنث «البرنوسة» ويكتب بالصاد «البرنوص"[2]، كما تعددت أيضا أسماؤه بالأمازيغية ومنها أبرنوز. وقد اختلفت هذه التسميات حسب نوع البرنس وكيفية صنعه، فالبرنس الأسود الغليظ النسج يسمى أخيدوس وأخنيف والبرنس الأبيض الدقيق النسيج يسمى أسلهام والبرنس الغليظ النسيج يسمى أهدون[3]. ويعتبر محمد شفيق أن كلمة البرنس هي من أصل أمازيغي، لأن البرنس لم يكن يعرف إلا في بلاد الأمازيغ، أي شمال إفريقيا[4]. وقد اعتبر الباحثان بوليي (Bullier) وكامبس (Camps) أن اسم البرنس مشتق من الاسم الإغريقي بيروس (Birras) وتعني الثياب الطويلة[5].

1- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، قاموس المحيط، تحقيق مكتبة التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993، ص. 685.

2- مجموعة من المؤلفين، معلمة تاريخ المغرب، نشر المغرب، نشر مطابع سلا، 1991، ص. 1197.

3- محمد شفيق، المعجم العربي الأمازيغي، النشر العربي الإفريقي، الرباط، 1990، ج.1، ص. 168.

4- المرجع نفسه، ص. 168. انظر أيضا:

Ahmed Sefrioui. le costume marocain. la grande encyclopédie du Maroc. culture. arts et traditions. vol. 2. p. 146.

5- محمد مقر، اللباس المغربي، خلال عهدي المرابطين والموحدين، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في الآداب، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب،

وهناك من الباحثين من اعتبر الاسم مشتقا من الكلمة الإغريقية بيرنو (Burnu) وتعني أسمر[1]. وهناك من حاول تفسير تسمية هذا اللباس اعتمادا على مظهره الخارجي، فميزوا بين البرنس الطويل المخروط واعتبروه زيا لبربر البرانس، والبرنس الصغير والمبتور اعتبروه زيا للبربر البتر[2].

على العموم تبقى كلمة البرنس ذات أصول أمازيغية، ويمكن أن تكون مشتقة من كلمة البرانس أو من بعض أسماء الأشخاص كبورنوس[3] أو من كلمة البربر.

استمرت عادة لبس البرنس في شمال إفريقيا حتى بعد الفتح الإسلامي لها، فكان لسحنون برنسا أسودا يلبسه في المطر والبرد[4].

الرباط، (السنة الجامعية 1995-1996)، ص.67. ويعتقد أن البرنس كان أيضا من ألبسة الرهبان ومعولنا في ذلك على إشارة وردت عند المقريزي، ونصها: «وعمل بالإسكندرية صورة راهب جالس علىٰ قاعدة وعلى رأسه كالبرنس». انظر: المقريزي، المواعظ والاعتبار، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ج. 1، ص. 67.

1- المقريزي، نفس المصدر، ص. 68.

2- محمد مقر، اللباس المغربي خلال عهدي المرابطين والموحدين، رسالة سبقت الإحالة عليها، ص. 69. انظر أيضا:

Camps. Gabriel. Berbérs au marges de l'histoire. Toulouse. éditions des héspérides. 1980. p. 128.

3- مؤرخ مجهول، مفاخر البربر، ص. 216.

4- القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج. 4، ص.53.

ويذكر المقدسي عند حديثه عن زي أهل المغرب والأندلس أن البربر كانوا يلبسون برانس سود[1]. وقد اختصت بعض المناطق المغربية في صناعة البرانس وفي هذا الشأن يقول ابن سعيد: «وفي شرقي (فاس) جبل مديونة (يمتد إلى الجنوب) وفيه تعمل البرانس المديونية»[2].

وازدادت أهمية البرانس في عهد الموحدين إذ أصبح لباسا مخزنيا رسميا[3]. ومن المغرب انتقلت عادة لبس البرنس إلى الأندلس مع الفاتحين وكذلك عن طريق الهجرات المتتالية إلى بلاد العدوة، وإذا ما استندنا إلى التعريف الذي قدمه الفيروزآبادي للبرنس، فإننا نقر بوجود هذا اللباس في الأندلس خلال الفترة المدروسة. وقد استندت على ما قدمه نص أورده ابن سعيد يقول فيه: «(...) فوطئت دابة ابن الشمر مسمارا فلم تنهض، فأمر له بفرس من جانبه بسرجه ولجامه، فركبه، وشكا نفوذ الماء لغفارته التي كان يتوقاه بها ووصوله إلى جسده، فأمر له الأمير (أي عبد الرحمن بن الحكم) بممطر خز من مماطره وقنزعة من قنازعه»[4].

1- المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مطبعة مدبولي، القاهرة، 1991، ص. 238.

2- ابن سعيد، بسط الأرض في الطول والعرض، تحقيق خوان قرنيط خينيس، معهد مولاي الحسن، تطوان، 1958، ص. 75.

3- المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1978، ص. 254.

4- ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، تحقيق وتعليق شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، 1978، ج. 1، ص.ص. 126-127.

فالنص يشير إلى نوع من البرانس وهو الممطر، كما يشير إلى الغفارة التي يبدو من أبحاث عبدالعزيز الأهواني وكولان حولها أنها تطلق على البرنس[1].

استمر هذا الزي في الأندلس خلال الفترات اللاحقة، فيشير النويري إلى أن المنصور بن أبي عامر «كان إذا غزا الروم وكل بهشام من يمنعه من التصرف والظهور والإذن في دخول أحد من الناس إلى أن يعود من سفره فإذا كان بعد سنين أركبه وجعل عليه برنسا وألبس جواريه البرانس حتى لا يعرف منهن ويوكل بالطرقات من يطرد الناس عنها حتى ينتهي إلى الزهراء أو غيرها من المستنزهات»[2].

ويفهم من هذا النص أن عادة لبس البرانس لم تكن معروفة عند الرجال فقط، بل اختصت بها النساء أيضا، كما يفهم منه أن البرنس لم يعد حكرا على البربري، بل أصبح لباس العرب والمسيحيين أيضا. فهناك إشارة مصدرية تفيد بأن البرنس استطاع أن يصل إلى الممالك المسيحية ضمن الهدايا التي أهداها الحكم المستنصر لأردون، هذه الهدايا التي

1- عبد العزيز الأهواني، ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي في لحن العامة فصلة من مجلة معهد المخطوطات، المجلد الثالث، مصر، 1957، ص. 50. انظر أيضا:

Iraqui Zakia. le dictionnaire colin d'arabe dialectal Marocain. sous institution d'études et de recherches pour l'arabisation Rabat. en collaboration avec le C-N-R. Paris. Al manahil. 1993. T.6. p. 1393.

2- النويري، تاريخ الغرب الإسلامي في العصر الوسيط، ص. 122.

كانت تضم دراعة منسوجة بالذهب، وبرنسا له لوزة فرغة من خالص التبر مرصعة بالجوهر والياقوت[1]،وتدل هذه الإشارة أيضا على أن البرنس لم يكن لباس النساء فقط، بل لبسه الرجال أيضا[2].

2-2-1 **القميص:** لبس العرب القميص قبل مجيء الإسلام، وهناك إشارة مصدرية تشير إلى وجود قميص لسيدنا يوسف عليه السلام في كنيسة آيا صوفيا[3].

وقد بقي رسم لبس القميص في شبه الجزيرة العربية في صدر الإسلام[4] والفترة التي بعدها، ووجد هذا الزي أيضا بالمغرب والأندلس[5]، حيث يذكر بكر بن حماد (ولد نحو عام 200هـ بتاهرت)

1- المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 393.

2- Ch. E. Dufourcq, la vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous domination arabe, Paris, Hachette, 1978, p. 111.

3- جمعه شيخة، «بعض المظاهر الدينية في رحلة عبدالله بن الصباح»، أعمال المؤتمر العالمي الثالث للدراسات الموريسكية الأندلسية حول: تطبيق الموريسكيين الأندلسيين الشعائر الإسلامية (1492–1609)، منشورات مركز الدراسات الإسلامية والبحوث العثمانية الموريسكية والتوثيق والمعلومات، زغوان، 1991، ص. 93.

4- عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: ربما صبغ لرسول الله r قميصه ورداؤه وإزاره بزعفران وورس. انظر: النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، س.8، ص. 284.

5- عبد الملك ببن حبيب، كتاب التاريخ، ص. 133، القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج.5، ص. 69.

القميص في الأبيات التالية[1]:

أنعـم جسمي باللباس ولينـه وليس لجسمي من قميص البلى بُدّا

ويذكر الغزال في أبيات يتغزل فيها بجارية اشتراها اسمها لعرب[2]:

لم أنس إذ برزت إلي لعوب طربا وحيث قميصها مقلوب

وتشير بعض النصوص إلى وجود هذا الزي في الجزيرة الإيبيرية قبل الفترة الإسلامية، خاصة عند السكان الجبليين الذي كان لباسهم يتكون من جلباب دائري وقميص ذي كم واسع ومريح بالإضافة إلى سروال تحتاني واسع[3]،غير أن الجديد الذي حدث خلال الفترة المدروسة هو انتقال كلمة Camisa إلى اللغة الإسبانية[4].

1-2-3 **السراويل:** السروال لفظ مشتق من الكلمة الفارسية «شلوار»، وتعني ثوبا فضفاضا يغطي أسفل البدن حتى القدم[5].

1- الداية محمد رضوان، المختار من الشعر الأندلسي وفصول في شعر المغرب وصقلية وفي الموشحات والأزجال مدخل إلى تاريخ الأدب العربي في الأندلس والمغرب وصقلية، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 1992، ص. 228.

2- ابن دحية، المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الأبياري وحامد عبدالمجيد وأحمد بدوي، مراجعة طه حسين، المطبعة الأميرية، 1993، ص. 149.

3-Julio Caro Baroja. los Pueblos del norte de la Península Ibérica (Análisis histórico-cultural). Madrid. Cosejo superior de investigaciones cientificas. 1943. p.66.

4- Dozy et Engelman. Glossaire des mots Espagnols et Portugais dérivés de l'arabe. Beirut. librairie du Liban. 1974. p. 377.

5- Dozy.R. Dicitonnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes. p. 204.

كان إبراهيم عليه الصلاة والسلام أول من لبس السراويل، فقد أتاه جبريل عليه السلام فقطع له سراويل وقال له: «استتر بهذا»[1].

وابتداء من هذا التاريخ أصبح هذا الزي منتشرا بين العرب في شبه الجزيرة العربية ومن هناك انتقل إلى الأندلس. وقد ورد ذكره في أمثال الأندلسيين، حيث قالوا: «هو يقل آش تبت شي وهو يجرد سروال»[2]، ومعناه هو يقول له لن تبيت والآخر يخلع ثيابه لينام[3].

وكانت السراويل من الألبسة المشتركة بين الرجال والنساء[4]، ومن الألبسة التي يتهادى بها الناس، فقد أهدى أبو صالح أيوب بن سليمان لابن عبد ربه زوج سراويل[5]. وذكر النويري عند حديثه عن مصرع عبد الرحمن بن شنجول بن المنصور بن أبي عامر، أنه لما قتل «نصب رأسه على قناة ووقف به على باب السدة ثم ركب جسده وكساه قميصا وسراويل»[6]. وهذا النص يدل على استمرار عادة لبس السراويل إلى ما بعد فترة الإمارة.

وقد انتقلت لفظة السراويل إلى اللغة الإسبانية وما زالت تحتفظ بها

1- عبدالملك بن حبيب، كتاب التاريخ، ص. 49.

2- عبدالعزيز الأهواني، أمثال العامة في الأندلس، بدون، ص. 255.

3- المرجع نفسه، ص. 255.

4- سحر السيد عبد العزيز سالم، «ملابس الرجال...»، مقال سبقت الإحالة عليه، ص. 259.

5- القاضي عياض، ترتيب المدارك...، ج. 5، ص.ص. 151-152.

6- النويري، تاريخ المغرب...، ص. 133.

إلى اليوم بصيغة Zaragnelles[1].

1-2-4 **الجباب:** الجبة عبارة عن جلباب مفتوح من الأعلى إلى الأسفل، فضفاض وطويل قصير الذراعين كان يوضع تحت الملابس[2].

وقد عرف هذا اللباس منذ القديم، فقد كان موسى عليه السلام يرتدي جبة صوف حسب الإفادة التي يقدمها عبد الملك بن حبيب بقوله: «وحدثنا أسد عن ابن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أنه قال: قال الله تعالى لموسى «اسلك يدك في جيبك» يعني جيب الجبة»[3]. كما لبسها الرسولﷺ[4]، واستمر رسم لبسها في المشرق إلى غاية عام ثلاث وثلاثين ومئتين[5].

1- Dozy. R. Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes. p. 204.

2- Zakia Iraqui. le dictionnaire colin d'arabe. vol. 2. p. 214.

يعرف ياقوت الحموي الجبة كما يلي: «جبة بالضم ثم التشديد بلفظ الجبة التي تلبس والجبة في اللغة ما دخل في الريح من السنان والجبة أيضا في شعر كثير». ياقوت الحموي، معجم البلدان، عني بتصحيح وترتيب وصفه وكتابة المستدرك عليه أمين الخانجي الكتبي، دار السعادة، مصر، 1906، ص. 57.

3- عبد الملك بن حبيب، كتاب التاريخ، دراسة وتحقيق خرخي أغواندي، منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، مدريد، 1991، ص. 58.

4- النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، س.18، ص. 284.

5- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق وتصحيح شارل بيلا، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، 1965، ج. 5، ص. 20.

ومن المشرق أخذ هذا الزي طريقه إلى الأندلس خلال الفتوحات الإسلامية والهجرات البشرية المتبادلة بين القطرين. ويفيد الخشني بأن أبا القاضي سعيد بن سليمان كان أحد الذين لبسوها من أهل الأندلس، حيث كان يجلس للحكم في المسجد، وعليه جبة صوف بيضاء[1]،ويضيف في نص آخر أن الجباب كانت من الهدايا التي يتهادى بها الأندلسيون[2].

5-2-1 **الأفريه:** كانت الأفريه تأخذ من فراء الحيوانات كالقنلية[3] والسمور[4]. وقد استعملها كل من المسلمين والنصارى[5]، وكانت من الألبسة التي تلبس أثناء فصل الشتاء تحت الملابس[6]. فقد كتب ابن مزين (توفي عام 859هـ) إلى ابن غانم يقول[7]:

جاء الشتاء ووقت الأفريه   هم لعمرك من عظيم همومية

فانظر هداك الله في إيثارنا   للبرد فروا من وثير الأفريه

فارتداء المسلمين لهذا النوع من الملابس يدل على التأثر بالمسيحيين وعلى تدخل عامل المناخ في توجيه نمط الأزياء في الأندلس.

1- الخشني، قضاة قرطبة، ص. 94.

2- المصدر نفسه، ص. 118.

3- المقري، نفح الطيب، م.1، ص. 198.

4- المصدر نفسه، ص.197.

5- المصدر نفسه، ص. 198.

6- المصدر نفسه، ص. 128.

7- القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج. 5، ص. 239.

2- لباس النساء

عند الحديث عن ملابس النساء خلال الفترة المدروسة، لابد من الإشارة إلى ندرة الإشارات المصدرية المتعلقة بهذا الجانب، لأن المصنفات على مختلف أنماطها اهتمت أساسا بالرجل دون المرأة، لذلك تبقى المعلومات التي ستقدمها ضئيلة الفائدة، خاصة وأننا نعلم أن المرأة هي النموذج الأمثل عند دراسة الأزياء، لأنها الجنس الأكثر اهتماما بشكله وأناقته. والمرأة الأندلسية كانت أكثر من غيرها مضرب الأمثال في الأناقة والجمال، حتى إن ابن الخطيب وصف نساء الأندلس بقوله: «وحريمهم، حريم جميل، موصوف بالسحر، وتنعم الجسوم واسترسال الشعور ونقاء الثغور وطيب النشر(...) وقد بلغن في التفنن في الزينة لهذا العهد، والمظاهرة بين المصبغات، والتنفيس بالذهبيات والديباجيات والتماجن في أشكال الحلي، إلى غاية نسأل الله أن يغض عنهن فيها، عين الدهر، ويكفكن الخطب ولا يجعل من قبيل الابتلاء والفتنة»[1].

وقد ساهمت عوامل شتى في جعل المرأة الأندلسية امرأة مبدعة للجمال والسحر، فكانت تقوم بغزل ثيابها وثياب زوجها بيدها[2] وورثت عن جداتها المشرقيات عادة لبس الحرير الشفاف[3]، كما ورثت عنهن

1- ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج. 1، ص. 139.

2- مليكة الجواق، نوازل أحمد بن سعيد بن بشتغير، دراسة وتحقيق، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا، جامعة محمد الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة، السنة: 1997-1998، ص. 271.

3- سيمون الحايك، أوراكة ملكة قشتالة، المطبعة البوليسية، لبنان، 1990، ص. 25.

عادة تغطية الوجه بالقناع. وقد نقلت زائدة زوجة المعتمد بن عباد هذه العادة إلى الممالك المسيحية الإسبانية، إذ كانت هي بدورها تغطي وجهها بقناع حيث لا يظهر منها سوى عينيها[1]. وقد بقيت هذه العادة منتشرة في إسبانيا بين الإسبانيات، بينما حرمت على نساء الموريسكوس الورثة الطبيعيين لهذه العادة[2].

ويذكر بعض الباحثين أن عادة تغطية النساء وجوههن بالخمار ظلت قائمة حتى وقت قريب في مدينة طريف وفي بعض المدن في بيرو[3]، كما أن كلمة tapada تطلق في الأرجنتين على معاطف النساء، ويرجع أميريكو كاسترو أصل هذه الكلمة إلى عبارة manto tapada وهو العباءة التي ذكرها Tirso de Molina في مسرحيته «ظئر إشبيلية» وكانت تستخدمها النساء في تغطية الرأس والوجه[4].

إضافة إلى القناع، بقيت بعض الأزياء الإسلامية في إسبانيا إلى غاية القرن التاسع عشر، منها زي الحجاب، حتى إن الفتاة الإسبانية كانت

1- المرجع نفسه، ص. 26.

2- أميريكو كاسترو، حضارة الإسلام في إسبانيا، ترجمة وعرض وتقديم سليمان العطار، دار الثقافة، القاهرة، 1983، ص. 48.

3- عبدالواحد ذنون طه، دراسات أندلسية، دار الكتب، بغداد، 1986، ص. 241. وأميريكو كاسترو، إسبانيا في تاريخها المسيحيون والمسلمون واليهود، ترجمة علي إبراهيم منوفي، مراجعة حامد أبو أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2006، ص. 104.

4- نفسه،ص. 104.

تضطر إلى التنكر في زي الرجال لتحضر دروس الجامعة[1].

وعلى العموم تظل المعلومات حول زي المرأة الأندلسية خلال هذه الفترة ضئيلة كما سبقت الإشارة، ومع ذلك فقد أمدتنا النصوص والدراسات الحديثة بمعلومات عن بعض الملابس نذكر منها على وجه الخصوص: الريط والإزار.

1-2 **الريط:** الريطة هي الملاءة إذا كانت نسجا واحدا وقطعة واحدة ولم تكن من لفين[2]. وقد عرف هذا الزي في المشرق حيث يذكر ابن فرحون نقلا عن ابن وهب أنه رأى على مالك ريطة عدنية مصبوغة بمشق خفيف[3].

وتتضمن بعض النصوص معلومات تشير إلى وجود هذا الزي في الأندلس أيضا وقد لبسه الرجال والنساء على حد سواء. ومن بين هذه النصوص مجموعة أبيات شعرية للغزال يصف فيها حانة خمر، جاء فيها[4]:

1- حسن محمد جوهر مصطفى، إسبانيا فردوس العرب المفقود، دار الشعب، القاهرة، 1976، ص. 26.

2- ابن عبدربه، ديوان ابن عبدربه، دراسة محمد التنوخي، منشورات مؤسسة ومكتبة الخافقين، بدون، 1977، ص. 243. انظر أيضا:

Dozy. Dictionnaire détaillé des noms des vêtements.... p. 191.

3- ابن فرحون، الديباج المذهب، ج. 1، ص. 92.

4- ابن دحية، المطرب من أشعار أهل المغرب، ص. 148.

فلما أتيت الحان ناديت ربه فهب خفيف الروح نحو ندائي
قليل هجوع العين إلا تعلة على وجل مني ومن نظرائي
فقلت أذقنيها فلما أذاقني طرحت إليه ريطتي وردائي

وكانت نساء الأندلس يلبسنها فوق الملابس. وقد عبر عن ذلك ابن عبدربه في قوله[1]:

وريط من الوشي أينع تحته ثمار صدور لا ثمار غصون
برود كأنوار الربيع لبسنها ثياب تصاب لا ثياب مجون

2-2 **الإزار:** هو لباس يغطي القسم الأدنى من البدن من الوسط إلى منتصف الساقين[2]. ويستفاد من بعض النصوص أن هذا اللباس كان مستعملا منذ صدر الإسلام[3] في سائر أنحاء جزيرة العرب، حيث يذكر المقدسي ما نصه: «الرسوم في هذا الإقليم لبس الوزر والإزار بلا قميص

1- ابن عبد ربه، ديوان ابن عبدربه، تقديم ودراسة محمد التنوخي، منشورات مؤسسة ومكتبة الخافقين، بدون، 1977، ص. 243، وردت هذه الأبيات أيضا عند النويري، نهاية الأرب في فنون الأرب، س.2، ص. 234.

2- دوزي، تكملة المعاجم العربية، ترجمة محمد سليم النعمي، دار الحرية، بغداد، 1978، ج. 1، ص. 120.

3- انظر النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، س. 18، ص. 288، الشيخ منظور علي ناصف، التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول r، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1961، م. 2، ص. 298. انظر أيضا:
Dozy. Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes. p. 24.

إلا القليل وبمخا يعيبون على من يتزر إنما هو إزار واحد يلتف فيه»[1].

انتقل هذا الزي إلى الأندلس مع الفاتحين، فأصبح من الألبسة الصيفية المفضلة عند الأندلسيات[2]. ويستفاد ذلك من أبيات ذكرها ابن عبدربه في خدمة السلطان وصحبته حيث يقول[3]:

وكن هملا في الناس أغبر شاعثا تروح وتغدو في إزار وبرجد

كما يستفاد ذلك أيضا من قول أبي القاسم خلف بن فرج الإلبيري المعروف بالسميسر يتغزل في امرأة[4]:

بيـن الأزرة والـمـآزر حسـن تحن له الأكابـر

استعملت الأندلسيات الإزار كلباس رسمي يخرجن به[5]، كما استعملنه أيضا عند دخولهن الحمام. وهذا ما يشير إليه المقدسي بقوله: «ويدخلون الحمامات بلا ميازر إلا القليل»[6].

1- المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مطبعة مدبولي، القاهرة، 1991، ص. ص. 99-100.

2- لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، م. 1، ص.ص. 134-135.

3- ابن عبد ربه، ديوان ابن عبدربه، ص. 99.

4- علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1979، م.1، ق. 2، ص. 897

5- يذكر صاحب كتاب أخبار مجموعة أن محمد بن بشير كان يقعد للحكم في إزار مورد ولمة مفرقة. انظر: مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة من فتح الأندلس وذكر أمرائها - رحمهم الله - والحروب الواقعة بها بينهم، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1981، ص. 110.

6- المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص. 238.

ويشير الأهـواني إلى أن المـآزر في الأندلس كانت تتخذ من الملحفة الخشنة من الكتان[1].

3- النعـل

تعددت الأسماء التي أطلقها العرب على لباس الأرجل، نذكر منها: النعل[2]، الخف[3]، الحذاء[4]، القرق[5].

وكان أول من احتذى النعال من العرب جذيمة الأبرش[6]. وكان أول

1- الأهواني، ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي...، ص. 15.

2- روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي كانﷺ لنعليه قبالان. انظر: النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، س.18، ص. 292.

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان النبي ﷺ يحب التيامن ما استطاع في شأنه كله طهوره وترجله وتنعله. انظر عبدالله بن أبي جمرة الأندلسي، بهجة النفوس وتحليلها بمعرفة ما لها وما عليهأن شرح مختصر صحيح البخاري المسمى جمع النهاية في بدء الخير والغاية، دار الجيل، بيروت، 1972، ج. 1، ص. 187.

3- نهى الرسولﷺ عن المشي في نعل وخف واحدة. قال رسول الله: ﷺ «من انقطع شسع نعله أو إذا انقطع شسع نعل أحدكم فلا يمشي في نعل واحدة حتى يصلح شسعه. ولا يمش في خف واحد (...)» أبو الفرج، كتاب الحدائق في علم الحديث والزهديات، حققه وعلق عليه مصطفى السبكي، دار الكتاب العلمية، بيروت-لبنان، 1988، ج. 2، ص. 555.

4- انظر الخشني، قضاة قرطبة...، ص. 52.

5- يذكر الأهواني أن القرق ليس من كلام العرب وإنما تعرف العرب الخفاف والنعال. وقد انتقلت هذه التسمية إلى الإسبانية عن العربية Alcorque. انظر: الأهواني، ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي، ص. 51.

6- القلقشندي، صبح الأعشى، ج. 1، ص. 428.

من لبس النعال الصرارة المرواني، إذ كان قصيرا فاتخذ النعال الغلاظ الحراث لتزيد في طوله ولكي تسمعه جواريه وحرمه عند دخوله منزله فتصلح شأنها من كانت على غير هيئة صالحة[1].

ولقد تفنن الأندلسيون في صنع أحذيتهم وخفافهم، فكان أبو بكر محمد بن بشير المعافري «يدخل المسجد، وعليه رداء معصفر، وحذاء صرار، ولمة مسرحة مدهونة»[2].

أما المياسير من النساء فقد بالغن في تزيين نعالهن بالدر والياقوت كما يذكر ذلك القاضي عياض بقوله: «ودخل سعيد بن حسان على يحيى بن يحيى، فتعجل له الإذن، وكانت زوجة يحيى حاضرة، فدخلت جنة البيت، وتركت نعلها في البيت، وكانت زينته بالدر والياقوت، وكانت من المياسير جدا فلما رآها سعيد أنكر ذلك جدا ووبخه، وقال له: هذا من السرف الذي يسأل عنه»[3].

وقد بلغت النعال هذا المستوى من الرقي والزينة بسبب الثراء والتطور الحضاري الذي عرفته الأندلس ووفرة الأحجار الكريمة التي كانت تدخل في تزيينها.

1- المصدر نفسه، ج. 1، ص. 428.

2- الخشني، قضاة قرطبة، ص. 52. ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، تحقيق وتعليق شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، 1978، ج. 1، ص. 145.

3- القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج. 4، ص.113.

ثالثا: بعض مظاهر النظافة والتزين

التزين يعني تحسين الشيء بغيره من لبسة أو حلية، أو تحسين الهيئة بوسائل أخرى[1]. وقد عرف الإنسان الأندلسي بميله الشديد لإبداء زينته ومحاسنه وبحبه الشديد للنظافة.

ومن مظاهر التزين في أندلس الفترة المدروسة وجود مجموعة من الحمامات كان الأندلسيون يؤمونها لتنظيف أجسامهم، ووجود عادة التخضيب واستعمال الحلي والطيوب والتكحل والتفنن في تصفيف الشعر إلخ.

1- الحمامات

عرف الأندلسيون بحبهم الشديد للنظافة، يقول المقري: «وأهل الأندلس أشد خلق الله اعتناء بنظافة ما يلبسون وما يفرشون، وغير ذلك مما يتعلق بهم، وفيهم من لا يكون عنده إلا ما يقوته يومه، فيطويه صائما ويبتاع صابونا يغسل به ثيابه، ولا يظهر فيها ساعة على حالة تنبو العين عنها»[2].

ويعد انتشار الحمامات مظهرا من مظاهر الحضارة، وقد كانت معروفة منذ القدم كما يؤكد ذلك القلقشندي، حيث يذكر أن أول من اتخذ الحمام سليمان عليه السلام، صنعها له الجن.وقد جاء الإسلام فأكد دعوته إلى النظافة يقولﷺ: «الإسلام نظيف، فتنظفوا، فإنه لا

1- محمد مرتضي الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون، ج. 9، ص. 229.

2- المقري، نفح الطيب...، م. 1، ص. 223.

يدخل الجنة إلا نظيف»[1]. وقال أيضا: «طهروا هذه الأجسام طهركم الله، فإنه ليس عبد يبيت طاهرا إلا بات معه ملك في شغاره لا يتقلب ساعة من الليل إلا قال: اللهم اغفر لعبدك، فإنه بات طاهرا»[2].

وقد بلغت حدة اهتمام الإسلام بالنظافة إلى درجة أن الرسول ﷺ جعل الغسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم[3].

ولما كان المجتمع الأندلسي مجتمعا متدينا شديد التمسك بمبادئ الإسلام، فقد عمل أفراده على تطبيق دعوة الرسول ﷺ للنظافة فأنشؤوا لهذا الغرض مجموعة من الحمامات في كل المدن الأندلسية. وفي هذا الشأن يؤكد بعض الباحثين أن مدينة بجانة كانت تتوفر على أحد عش حماما قبل عام 459هـ[4]، بينما بلغ عدد حمامات قرطبة في عهد عبدالرحمن الثالث ثلاثمائة حمام[5].

وعلى العموم لم ينكر المستشرقون التأثير الإسلامي على أوربا عامة

1- أحمد الهاشمي، من مختار الأحاديث النبوية والحكم المحمدية، ص. 31.

2- المرجع نفسه، ص. 99.

3- المرجع نفسه، ص. 97.

4- العذري، نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع الممالك، تحقيق عبدالعزيز الأهواني، منشورات معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، 1965، ص. 87.

5- لوثي لوبان بارالت، أثر الإسلام في الأدب الإسباني من العصور الوسطى إلى الوقت الحاضر، تعريب محمد نجيب بن جميع، تقديم ومراجعة عبد الجليل التميمي، منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات، زغوان وكلية العلوم الإنسانية بجامعة بورتوريكو، 1990، ص. 24.

وإسبانيا خاصة في هذا المجال. ويصرح بذلك أميريكو كاسترو في قوله: «وإذا وجدت لدينا خريطة للحمامات في إسبانيا الوسيطية لحصلنا على التفاصيل الكافية لمساحة التأثير الإسلامي. إن قرى صغيرة من قشتالة لا تعرف حمام الماء الساخن اليوم كانت تتمتع به في ذلك العصر كما تخبرنا لوائح البلديات (...). ولكن في نهاية القرن السادس عشر تهدمت كل الحمامات، وينسى الإسبان ومثلهم الأوربيون عادة الاستحمام لأنها عادة إسلامية، ويستمر ذلك حتى تدخل هذه العادة الموثمة -من جديد- لإنجلترا في زمن متأخر»[1]. ولو أن ما ذهب إليه أميريكو فيه مبالغة كبيرة وقابل للنقاش، فالنص يوضح المراحل التي قطعتها الحمامات إلى أن وصلت إلى إنجلترا. لكنه يدفعنا إلى طرح سؤال مهم وهو: لماذا هدم الإسبان كل الحمامات التي تركها المسلمون في إسبانيا خلال القرن 16 الميلادي؟ ولماذا دخلت هذه العادة الإسلامية من جديد إلى إنكلترا؟.

2- الكحل

الكحل مادة تصنع من الأثمد، وهي حجر أسود يسحق قبل استخدامه[2]. عرف الكحل في الحضارات القديمة واستعمل لعلاج العين

1- أميريكو كاسترو، حضارة الإسلام في إسبانيا، ص.ص. 47-48.

2- الفيروزآبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، قاموس المحيط، تحقيق مكتبة التراث. مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993، ص. 345. الغساني أبو القاسم الوزير، حديقة الأزهار في ماهية العشب والعقار، حققه وعلق حواشيه ووضع فهارسه محمد العربي الخطابي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985، ص. 37.

وكذلك للزينة[1]. وقد أقره الرسول ﷺ وحفز المسلمين على استعماله فقال: «عليكم بالأثمد فإنه يجلو البصر وينبث الشعر»[2]. فكانت أول امرأة اكتحلت بالأثمد زرقاء اليمامة، التي كانت تنظر مسيرة ثلاثة أيام حسب بعض النصوص[3].

وقد استعمله الرجال أحيانا، ومنهم مالك بن أنس الذي كان إذا اكتحل لضرورة جلس في بيته[4].

استعملت الأكحال في الأندلس أيضاً، خاصة وأن بلاد الأندلس كانت توجد بها مناجم عدة يُستخرج منها معدن الكحل. ومن المدن التي اختصت باستغلاله: مدينة واد آش التي يقول في حقها ابن الربوة: «وواحد بالأندلس بالقرب من مدينة ياش جبل صغير ينبع منه ماء رصاصي لا يشربه أحد، فإذا كان أسبوع في السنة ينبع ماء كالرصاص المذاب كالزيبق الأسود وساخ في مجاريه، فإذا ساخ تجمد كحلا أسود»[5]. ويوجد أيضا بمدينة

1- أحمد أمين،قاموس العادات، ص. 336، عرف الكحل عند الفراعنة. والوعاء الزجاجي أو البلوري الذي يوضع فيه الكحل يسمى المكحلة وهي من بقايا قدماء المصريين. أنظر: أحمد أمين، قاموس العادات، ص. 336.

2- محمد بن سعيد، الطبقات الكبرى، بدون، دار التحرير، القاهرة، 1968، ص. 171.

3- القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج. 1، ص. 434.

4- ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة، 1972، ج. 1، ص. 93.

5- الرشاطي، الأندلس في اقتباس الأنوار، ص. 78.

طرطوشة ومنها يحمل إلى جميع البلاد[1] ويوجد أيضا بأحواز قرطبة[2].

استغل الأندلسيون هذه المناجم في صناعة الأكحال، خاصة وأنها صناعة مربحة يشتد الطلب عليها، لأن الأكحال كانت مطلوبة من طرف الرجال والنساء، وربما شارك المسيحيون والمسيحيات المسلمين والمسلمات في استعمالها نتيجة الجوار والمعاملات اليومية بين الطرفين.

واستمرت عادة تزيين العيون بالكحل في الأندلس بعد فترة الإمارة وأطلق على بائع الكحل اسم الكحال، وذلك ما يستفاد من فصل كتبه ابن خفاجة يشفع لرجل كحال، ونصه: «ومؤديه أبو فلان الكحال، وهو إن كرمت أكحاله، وأحمدت في الصنعة حاله، ولم تبلغ قوة كحله إلى أن تجلو البصر، حتى ترى الغيب وتشاهد القدر. وقد وردك يخبط من نهاره في ليلة ظلماء، ويقلب مقلة صحية عمياء. ولا غرر، فالعين هي العين وعساه أن يكون عيساه»[3].

3- الخضاب.

يقصد به التلوين[4]، وقد عرف العرب عادة التخضيب منذ الجاهلية، يقول امرئ القيس يصف فرسه[5]:

1- ابن الربوة، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988، ص. 110.

2- المقري، نفح الطيب...، م. 1، ص. 143.

3- ابن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1979، ق.3، م. 2، ص. 550.

4- الفيروزآبادي، قاموس المحيط، ص. 103.

5- القلقشندي، صبح الأعشى، ج. ص. 408.

كأن دماء العاديات بنحره عصارة حناء بشيب مرجل

وقال عنتزة العبسي يخاطب امرأته[1]:

إن الرجال لهم إليك وسيلة إن يأخذوك تكحلي وتخضبي

فيكون مركبك القعود ورحله وابن النعامة عند ذلك مركبي

وبعد مجيء الإسلام أقر الرسول ﷺ التخضيب بالحناء والكتم، فروي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن أحسن ما غيرتم به الشيب الحناء والكتم»[2] ونهى عن التخضيب بالسواد، حيث قال: «من خضب بالسواد، سود الله وجهه يوم القيامة»[3]، لذلك فضل البعض التخضيب بالوسمة والحناء والصفرة[4].

وكان للنساء الحظ الأوفر من هذه العادة حسبما يستفاد من قولة الزرقاء بنت عدي الهمدانية يوم صفين: «ألا وإن خضاب النساء الحناء، وخضاب الرجال الدماء»[5]. وقد ركزت النساء على تخضيب الأنامل

1- الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، بدون، ص. 265.

2- ابن أبي زيد القيرواني، متن الرسالة، دار الفكر، بدون سنة وبلد، ص. 156. محمد مقر، اللباس المغربي خلال عهدي المرابطين والموحدين، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في التاريخ، جامعة محمد الخامس كلية الآداب، الرباط، السنة الجامعية 1995-1996، ص. 112.

3- أحمد الهاشمي، من مختار الأحاديث النبوية، ص. 151.

4- القلقشندي، ثمار القلوب، ص. 680.

5- عبد الملك بن حبيب، العلاج بالأغذية الطبيعية والأعشاب في بلاد المغرب أو مختصر في الطب، وضع حواشيه وعلق عليه محمد أمين الفناوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص. 52.

والأرجل والشعر. أما الرجال فقد اختصوا بتخضيب الشعر واللحية بعد أن يكسوهما الشيب وتذهب عنها صبغة الشباب وهي السواد، وفي بعض الأحيان كانوا يخضبون الأرجل أيضا.

ومن المشرق انتقلت عادة التخضيب إلى الأندلس. ويستفاد من إحدى الإشارات المصدرية أن الإسبان كانوا يجهلون الخضاب قبل، ذلك فقد ذكر صاحب أخبار مجموعة أن سكان ماردة أرادوا مصالحة موسى بن نصير «فخرجوا إليه فألفوه أبيض اللحية. فراضوه على شيء لم يوافقه ثم رجعوا، فلما قبل العيد خرجوا إليه ليراضوه، فإذا هو قد شبب لحيته بالحناء، فألفوه أحمر اللحية، فعجبوا، وقال قائلهم: أظنه يأكل ولد آدم، أو ما هذا الذي رأيناه بالأمس. ثم خرجوا إليه يوم الفطر، فإذا اللحية سوداء، فرجعوا إلى أهل مدينتهم، فقالوا: يا حمقاء، إنما تقاتلون أنبياء يتخلقون كيف شاءوا يتشببون قد صار ملكهم حدثا، بعد أن كان شيخا»[1]، ويذكر المقري: «أنهم كانوا لا يعرفون الخضاب ولا كيفية استعماله»[2].

كانت عادة التخضيب من العادات المنتشرة بين جميع عناصر المجتمع الأندلسي، فمن الخلفاء الذين كانوا يخضبون شعرهم عبد الرحمان بن الحكم[3] ومن الشعراء ابن عبد ربه، وقد قال فيه أشعارا منها قوله:

1- مؤرخ مجهول، أخبار مجموعة من فتح الأندلس وذكر أمرائها –رحمهم الله- والحروب الواقعة بها بينهم، ص. 26.

انظر أيضا ابن عذاري، البيان المغرب، ج. 2، ص.ص. 14-15.

2- المقري، نفح الطيب، م. 1، ص. ص. 269-270.

3- ابن حيان، المقتبس، القطعة التي حققها محمود علي مكي، ص. 20.

أصمم في الغواية أم أنابا　　وشيب الرأس قد خلس الشبابا
إذا انصل الخضاب بكى عليه　　ويضحك كلما وصل الخضابا
كأن حمامة بيضاء ظلت　　تقاتل من مفارقة غرابا

وقال أيضا يصف بعض طباع النساء[1]:

وإن حلفت لا ينقص النأي عهدها　　فليس لمخضوب البنان يمينا

فالبيت يشير إلى عادة تخضيب الأنامل عند النساء الأندلسيات، وهناك إشارة تفيد أن الأندلسيات كن يخضبن أناملهن حتى يتخذوا اللون الأسود، لذلك شبه الأندلسيون نوعا من العنب الأسود البلوط بأطراف العذاري وأصابع العذاري[2]. ومن الشعراء أيضا الذين خضبوا الغزال، وقد حسنت له الإمبراطورية «تيودورا» ملكة بيزنطة خضاب شعره فقال[3]:

بكرت تحسن لي سواد خضابي　　فكأن ذلك أعادني لشبابي
ما الشيب عندي والخضاب لواصف　　إلا كشمس جللت بضباب
تخفى قليلا ثم يقشعها الصبا　　فيُصير ما سترت به لذهاب
لا تنكري وضع المشيب فإنما　　هو زهرة الأفهام والألباب
فلدي ما تهوين من شأن الصبا　　وحلاوة الأخلاق والآداب

1- ابن عبد ربه، طبائع النساء وما جاء فيها من عجائب وغرائب وأخبار وأسرار، تحقيق إبراهيم سليم، منشورات مكتبة القرآن، القاهرة، 1985، ص. 172.
2- الأهواني، ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي في لحن العامة، ص. 17.
3- أحمد هيكل، الأدب الأندلسي، ص.ص. 157-158.

ومن القضاة الذين استعملوا الخضاب محمد بن بشير حسب بعض الإفادات، إذ كان يخرج إلى القضاء وأثر الحناء في يديه[1].

واستمرت ظاهرة تخضيب الشعر واللحية في الأندلس إلى ما بعد فترة الإمارة. وقد تفنن الأندلسيون في اختيار المواد التي تستعمل في التخضيب فبالإضافة إلى الحناء استعمل بعضهم قشور الرمان. وفي هذا الشأن أورد المقري أن عبد الجبار الطرطوشي كان يخضب شعره وأنه «كان يخضب بسواد الرمان، يخضب بأقبح سواد خضب به»[2]. وقد أشار ابن قزمان إلى عادة التخضيب في أزجاله فقال يصف فتاة[3]:

ووقف محلول الظفاير بخضاب إلى نصف ساق

وهذه الإشارة تفيد بانتشار عادة استعمال الخضاب حتى في الفترة المرابطية التي عايشها ابن قزمان، كما تفيد بأن الأندلسيات استعملن الخضاب في تزيين الأرجل أيضا.

ولعل استمرار هاته العادة في الأندلس إلى غاية 1492م يدل على مدى حب الأندلسيات لمظاهر الزينة، والتي سيحرمن من بعضها بعد سقوط الحكم الإسلامي في إسبانيا، إذ صدرت خلال الفترة الممتدة من عام

1- الرشاطي، وابن الخراط، الأندلس في اقتباس الأنوار وفي اقتباس الأنوار، ص. 78.

2- المقري، نفح الطيب، م.2، ص. 90.

3- ابن قزمان، ديوان ابن قزمان، تحقيق ف. كورينطي، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، 1980، ص. 28.

1492م إلى 1599 قوانين تمنع نساء الأندلس من استعمال الخضاب في أيدهن وشعورهن والتنظيف بالحمامات[1].

4- الطيوب والعطور

كان للطيب مكانة مهمة في التراث الحضاري الإسلامي، خاصة وأن الإسلام دين يحث على النظافة والجمال وجعل الطيب إحدى أمتعة الحياة، قال ﷺ: «ما أحببت من دنياكم هذه إلا النساء والطيب»[2]. وقد اشتهر قول عمر بن الخطاب: «لو كنت تاجرا لما اخترت على العطر شيئا إن فاتني ربحه لم يفتني ريحه»[3]. وكان الشافعي يقول: «من نظف ثوبه قل همه ومن طاب ريحه زاد عقله»[4]، لذلك كان استعمال الطيوب والعطور من قبل نساء الأندلس أمرا عاديا، خاصة وقد توافرت في أرض الأندلس أنواع عديدة من الطيوب، ويصرح بذلك صاحب كتاب ذكر بلاد الأندلس: «ويوجد بالأندلس من العقاقير العظيمة والأحجار النفيسة ما

1- نور الدين الصغير، «محنة المرأة الموريسكية»، أعمال المؤتمر العالمي السابع للدراسات الموريسكية الأندلسية حول العائلة الموريسكية للنساء والأطفال، جمع وتقديم عبدالجليل التميمي، منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، زغوان، أبريل، نيسان، 1997، ص.58.

2- عبد الملك بن حبيب، كتاب التاريخ، ص. 175.

3- طه هاشم الدليمي، «الطيب في الموروث العربي والشعبي»، التراث الشعبي، دار الجاحظ للنشر، بغداد، الجمهورية العراقية، العدد. الرابع، السنة الثالثة عشرة، 1982، ص. 21.

4- أبو الفرج الجوزي، كتاب الحدائق، ص. 547.

يفوق العقاقير الهندية في الطيب والمنفعة»[1]. ومن بين هذه المواد المعطرة عود الألونج الذي يوجد في ناحية دلالية من إقليم البشرة وهو يفوق العود الهندي ذكاءا وعطر رائحة[2]. ويوجد ببحر شذونة ومدينة أكشبونية العنبر الفائق[3]، ويوجد بسواحل الأندلس من البحر المحيط العنبر الرفيع القدر الذي لا يوجد مثله في معمور الأرض[4]وفي ريف الأشبونة يوجد عنبر يفوق كل عنبر ولا يشبهه إلا العنبر الهندي[5]. أما النبات الطيب مثل الخزاما والريحان والمردقوش والرازيانج ببلاد الأندلس في غاية الطيب، ولله در أبي إسحاق الخفاجي إذ يقول وهو بأرض العدوة يتشوق إلى الأندلس[6]:

إنمـا الجنـة بـالأنـدلـس تجتلي مـرأى وريـا نفس

فسنـا صبحتها مـن شنب ودجـى ليلتهـا مـن لعس

فـإذا مـا هبت الـريح صبا صحت وأشواقي إلى أندلس

ويبدو أن الأندلسيين لم يكتفوا باستنشاق الروائح الزكية المنبعثة من

1- مؤرخ مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ص. 12.

2- المصدر نفسه، ص. 12. المقري، نفح الطيب، م.1، ص. ص. 140-141.

3- صفي الدين عبد المؤمن البغدادي، مراصد الاطلاع على أسماء الامكنة والبقاع وهو مختصر معجم البلدان ليقوت، تحقيق وتعليق علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، 1954، ص. 108. المقري، نفح الطيب، م. 1، ص. ص. 140-141.

4- مؤرخ مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ص. 13.

5- ابن غالب، فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس، نشر لطفي عبد البديع، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد الأول، الجزء الأول، مايو 1955، ص. 291.

6- مؤرخ مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ج. 1، ص. 14.

الزهور والعود والقرنفل الذي تزخر به أرض الأندلس، بل حرصوا على أن تكون أجسامهم أيضا مصدرا لانبعاث تلك الروائح العطرة. فكان أمراء الأندلس قبل وفود زرياب عليهم يستعملون ذرور الورد والزهر والريحان[1]. وبعد دخول زرياب إلى الأندلس علمهم استعمال المترك المصنوع من المرداسنج لطرد الصنان من مغابنهم[2]، كما استعملوا المسك[3] والغوالي[4]، واشترك معهم في استعمال هذه المواد الوزراء[5] والقضاة[6]، والموسيقيون، كزرياب الذي قال فيه مؤمن ما يلي[7]:

1- المقري، نفح الطيب، م. 3، ص. 127.

2- المصدر نفسه، ص. 127.

3- المسك هو فضل دموي يجتمع من جسم إلى سرة الظبي الصغير، بمنزلة المواد التي تنصب إلى الأعضاء في كل سنة في وقت معلوم، فيحدث الورم في سرتها ويجتمع إليها دم غليظ أسود فيشتد وجعها حتى تمسك عن الرعي وورود المياه حتى يسقط عنها. انظر: القلقشندي، صبح الأعشى...، ج. 2، ص. 126. وقد أهدت بلاد التيبت والصين إلى العالم القديم المسك فاستعملته الشعوب المتوسطية بكثرة. انظر: نادية الغزي، حضارة الطعام في بلاد الرافدين والشام، دار الفكر، دمشق، 2001، ج. 1، ص. 50.

4- أول من سمى الغالية غالية معاوية بن أبي سفيان شمها من عبدالله بن جعفر فوصفها له فقال إنها غالية، انظر: القلقشندي، صبح الأعشى، ج. 1، ص. 431.

5- ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، تحقيق وتعليق شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، 1978، ج. 1، ص. 43.

6- الخشني، قضاة قرطبة، ص. 109.

7- الكتاني، كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تحقيق إحسان عباس، دار الشروق، بيروت، 1986، ص. 271.

تبارك من أذل الخز حتى تمعك فيه أفـواه الكلاب

ومن جعل الغوالي سائلات على أصداغ أسود كالغراب

وقد عملت الجواري والأسيرات من المسلمات على نقل هذه الطيوب إلى الممالك الإسبانية المسيحية. فهذه أوراكة ابنة الفونسو تقص لنا مجرى حياتها عندما قدمت إليهم زائدة زوجة المعتمد بن عباد، فتقول: «وجاءت بالعطور الزكية الرائحة تدغدغ الأنف»[1].

وقد كان الأندلسيون على دراية بفوائد الطيوب الصحية حسبما يفهم من كلام أبي مروان عبد الملك بن زهر (توفي عام 557هـ)، الذي يذكر أن الطيوب كلها: «تقوي الدماغ والحواس وتنفع الأعضاء بخاصية فيها»[2] وصنف أنواع الطيوب المستعملة في الأندلس خلال كل فصل، ومن المحتمل أن تكون هذه الأنواع قد وجدت في الأندلس خلال الفترة موضوع البحث. فمن طيوب الشتاء يذكر: المسك والغوالي، ومن طيوب الربيع يذكر درائر القرنفل والعود الهندي والعنبر، ومن طيوب الصيف يذكر درائر الأشنة وذرائر الصندل المتخذة بماء الورد وماء التفاح، ومن طيوب الخريف يذكر ماء الورد وماء التفاح العطر[3].

1- سيمون الحايك، أوراكة ملكة قشتالة، ص.ص. 25-26.

2- أبو مروان عبد الملك بن زهر، كتاب الأغذية، تقديم وترجمة وتحقيق إكبيرا ثيون غارثيا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية معهد التعاون مع العالم العربي؛ مدريد، 1992، ص. 121.

3- المصدر نفسه، ص. 121.

5- طريقة تصفيف الشعر

لقد قدمت بعض الروايات معلومات مهمة حول طريقة تصفيف الشعر في شبه الجزيرة الإيبيرية قبل الوجود الإسلامي في الأندلس، فهذا اسطابون، يذكر أن الرجال كانوا ذوي شعور طويلة، وأثناء الحرب كانوا يضعون عصابات على أجبانهم. أما النساء، فالعذاري منهن كن تقصن شعورهن، أما المتزوجات منهن فكن يضعن نوعا من الإكليل فوق رؤوسهن ملفوفا بواسطة حجاب[1].

بعد دخول المسلمين إلى إسبانيا أصبح جميع من في الأندلس من رجل وامرأة «يرسل جمته مفروقا وسط الجبين عاما للصدغين والحاجبين»[2]. وبعد قدوم زرياب لاحظوا طريقة تحذيفه هو ونساؤه وولده لشعورهم، وتقصيرها دون جباههم وتدويرها إلى آذانهم، وإسدالها إلى أصداغهم، فاتخذوا ذلك تقليدا وزيا تبعه جميع الأندلسيين والأندلسيات[3].

6- الحلي والجواهر

كانت الحلي والجواهر أداة من أدوات الزينة، معروفة في المجتمع الإسباني قبل الفتح الإسلامي لإسبانيا، حيث ميز المسلمون القتلى من الإسبان بعد معركة وادي لكة بواسطة الخواتم الموضوعة في أصابعهم.

1- Julio Caro Baroja. Los pueblos del norte de la peninsula Ibérica. p. 66.

2- المقري، نفح الطيب، م. 3، ص. 127.

3- المصدر نفسه، ص. 127.

فكان أشرافهم يختتمون بخواتم من ذهب وأوسطهم كانت خواتمهم من فضة، أما العبيد فكانت خواتمهم من الصفر[1].

وخلال الفترة الإسلامية تعددت أنواع وكمية الحلي بتعدد ساكنة الأندلس وتنوع المواد التي تدخل في صناعة الحلي، إضافة إلى ورود بعض الحلي والجواهر من مناطق أخرى كالمشرق؛ هذا إضافة إلى الرخاء الذي عرفته الأندلس، الشيء الذي دفع بالأندلسيين إلى الإبداع والتفنن في أدوات الزينة كما يقول ابن الخطيب: «وحليهم في القلائد والدمالج والشنوف، وخلاخل الذهب الخالص، إلى هذا العهد، في أولى الجدة، واللجين في كثير من آلات الرجلين، فيمن عداهم، والأحجار النفيسة من الياقوت، والزبرجد والزمرد ونفيس الجوهر، كثير ممن ترتفع طبقاتهم المستندة إلى ظل دولة، أو أصالة معروفة موفرة»[2].

وقد أدى التعدد الإثني في المجتمع الأندلسي إلى إثراء التراث الأندلسي في مجال الحلي والجواهر كما ساهمت في ذلك أيضا وفرة الأحجار الكريمة في بلاد الأندلس. ذكر صاحب كتاب ذكر بلاد الأندلس في هذا الشأن: «ويوجد اللازورد الطيب بالأندلس بناحية لورقة من كورة تدمير، ويوجد أيضا بالمرية وببسطة وبغرناطة. ويوجد أيضا بالجبل الذي حول الأشبونة يتلألأ فيه ليلا كالسراج المضيئة، والياقوت الأحمر يوجد بالأندلس في ناحية حصن منتميور من كورة مالقة إلا أنه صغير

1- مؤرخ مجهول، فتح الأندلس، ص. 20.

2- ابن الخطيب، الإحاطة...، م.1، ص.ص. 138-139.

الجرم وحجر يشبه الياقوت الأحمر يوجد في ناحية مرية بجانة في خندق بغربي قرية ناشر (...) والمرقشيتا الذهبية التي لا مثال لها توجد بجبل أبدة. والجوهر يوجد بسواحل برشلونة والذهب يوجد بوادي غرناطة (...)»[1].

وتبعا لازدياد حاجيات الأمراء ونساء الخاصة وحرصهم على التأنق والزينة فقد عملوا على جلب الجواهر والمقتنيات العباسية من المشرق وبذلك نشطت عند التجار حركة المغامرة والسفر من قرطبة إلى بغداد لإرضاء مختلف الرغبات[2].

كما كانت كميات من الحلي والأحجار الكريمة تأتي الأندلس عن طريق الجهاد البحري، كما هو الحال عام 240هـ، عندما هاجمت مراكب المجوس مراكب المسلمين.

يقول ابن عذاري: «(...) فتقدم مركبان من مراكب المجوس؛ فتلاقت بهم المراكب المعدة؛ فوافوا هذين المركبين في بعض كورباحية؛ فأخذوهما بما كان فيهما من الذهب والفضة والسبي والعدة»[3]. بهذا كله تعددت

1- مؤرخ مجهول، ذكر بلاد الأندلس...، ج. 1، ص. 14.

2- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج. 2، ص. 91، النص هو كالتالي: «وفي أيامه دخل الأندلس نفيس الوطاء وغرائب الأشياء، وسيق ذلك إليه من بغداد وغيرها. وعند ما قتل محمد الأمين، ابن هارون الرشيد، وانتهب ملكه، سيق إلى الأندلس كل نفيس غريب من جوهر ومتاع. وقصد بالعقد المعروف بعقد الشفاء، وكان لزبيدة أم جعفر».

3- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج. 2، ص. 96.

أنواع الحلي في الأندلس، فاستعملت الأندلسيات الخواتم[1] العقود[2]، الدمالج والأساور[3] والأقرطة[4] واستعملت نساء الخاصة حليا مصنوعة من الجواهر[5] والزبرجد[6].

1- ابن عبد ربه، الديوان، ص. 99. الخواتم كانت معروفة منذ عهد سيدنا سليمان، يذكر عبدالملك بن حبيب نقلا عن ابن عباس أنه قال: «كان سليمان ﷺ قد أصاب ذنبا فعجل الله تبارك وتعالى عقوبته في الدنيا فابتلي بصخر الجني حين نزع خاتمه عند دخول الخلاء وعند جماع النساء، فتصور صخر في صورة بعض نسائه التي كان يعطيها ذلك فأخذ الخاتم ولبسه وخرج إلى الناس وجلس على كرسي سليمان». انظر عبدالملك بن حبيب، كتاب التاريخ، ص. 72. كان أهل الأندلس يقولون لخاتم بغير فص خوصة والصواب أن يقولوا الفتخة وهي تستعمل في اليد والرجل على حد سواء، وتكون بغير فص. عبد العزيز الأهواني، ألفاظ العامة...، ص. 31.

2- ابن عذاري، المصدر السابق، ج. 2، ص. 67. مؤرخ مجهول، ذكر بلاد الأندلس...، ج. 1، ص. 123.

3- الكتاني، كتاب التشبيهات...، ص. 161. يذكر ابن عذاري أن ابن حفصون كان يسور الشجعان من أتباعه بأسورة الذهب إن اختصلوا. انظر ابن عذاري، البيان المغرب...، ج. 2، ص. 115.

4- عبدالعزيز الأهواني، أمثال العامة...، ص. 340. أول امرأة خفضت هاجر، وذلك أنها حين تغيرت عليها سارة لتسري إبراهيم عليه السلام بها أقسمت لتقطعن شيئا من جسدها فأشار عليها إبراهيم الخليل أن تخفضها، وتثقب أذنيها، فتجعل فيهما قرطين ففعلت فزادت حسنا. انظر: القلقشندي، صبح الأعشى...، ج. 1، ص. 434.

5- عبدالعزيز الأهواني، أمثال العامة، ص. 337.

6- ابن عبدربه، الديوان، ص. 99.

وفي بعض الأحيان كانت الملابس تزين بالحلي المصنوعة من التبر والجوهر والياقوت[1]، وكذلك الشعر[2] وإذا كان لبس الحلي من العادات في المجتمع الأندلسي، فقد ازدادت هذه العادة ترسخا وأصبحت إحدى السمات المميزة للأندلسيات والأندلسيين، حيث استخدمت المجوهرات من طرف الرجال والأطفال أيضا وإن كان ذلك يقتصر على استخدام التعويذة أو التميمة أو الحجاب، عبارة عن كيس مصنوع من الفضة أو الجلد به آية قرآنية، والقلائد للوقاية من الحسد وأبزيمات الأحزمة[3]. ولاشك أن هذه الظاهرة قد استمرت في التفشي إلى عصور متأخرة حيث نجد ابن الخطيب يتحدث عن نساء عصره بقوله: «وقد بلغت من التفنن في الزينة لهذا العهد، والمظاهرة بين المصبغات، والتنفيس بالذهبيات والديباجيات والتماجن في أشكال الحلي إلى غاية نسأل الله أن يغض عنهن فيها عين الدهر»[4].

و يستفاد من إحدى الإشارات المصدرية أن استعمال الحلي لم يكن بهدف التزين فقط، بل لغايات أخرى أيضا. فقد كان البعض يعتقد أن

1- المقري، نفح الطيب...، م. 1، ص. 393.

2- إدوارد فريسنيدابادیا، مانويل لوبيث، إيما كولادا أليمان أجيليرا، أنخيل رودريجيث أجيليرا، خوسية مانويل بينيا رودريجيث، «المصوغات غير الذهبية بالأندلس مقابر باب إلبيرا»، روائع أندلسية إسلامية، ترجمة وتقديم: صبري التهامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004، ص. 150.

3- نفسه، ص. 151.

4- لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة، م. 1، ص. 139.

أنواعا من الحلي لها القدرة على الشفاء وأنواعا أخرى لها القدرة على جلب الحظ والشجاعة. ويؤكد أبو مروان عبد الملك بن زهر في هذا الصدد أن الياقوت إذا اختتم به يبعد السموم، أما العقيق فله القدرة على منع النزيف إذا تختم به المريض ومسحوقه له فعالية في تبييض الأسنان ومنع تآكلها[1]. وعلى العموم كانت الحلي والجواهر مستعملة من طرف نساء الأندلس مسلمات ومسيحيات. وقد ساعدهن على ذلك وفرة الأحجار الكريمة ومعادن الذهب والفضة بالأندلس، إضافة إلى تعدد تقنيات صنعها بين ما هو بربري ومشرقي وإسباني محلي. فتحدثنا بعض المراجع الحديثة أنه عثر في الثغور الصحراوية المغربية وفي ناحية واد نون على حلي تقنية صنعها تشبه مثيلتها في إسبانيا، مما دفع بالأركيولوجيين إلى نسبها إلى التقاليد الإسبانية الموريسكية[2]. وهذا إن دل إنما يدل على التأثير الإسباني في الحلي الأندلسية وعلى خاصية الازدواجية التي طبعت الحياة الاجتماعية في الأندلس.

رابعاً: بعض مظاهر التعايش بين الأزياء الإسلامية والمسيحية

أدى التعايش اليومي بين مختلف العناصر المكونة للمجتمع الأندلسي إلى إثراء التراث الأندلسي في ميدان الأزياء، كما كان سببا في تخلي

1- أبو مروان عبدالملك بن زهر، المصدر السابق، ص. 141.

2- Henri Terrasse. «Notes sur l'origine des bijoux du sud marocain». hesperis. vol. 10. 1930. p.p. 126127-.

بعض الأقليات شيئا فشيئا عن زيها المعروفة به وتأثرت بأزياء أخرى، خاصة الأزياء الإسلامية، لأنها كانت في تلك الآونة هي التي تحتل مركز الصدارة، خاصة بعد أن وصل زرياب إلى الأندلس واتخذ أهل الأندلس أسلوبه في الحياة نمطا لهم.

لعل ذلك ما دفع بيحيى بن عمر صاحب السوق بالقيروان أن يصدر فتوى يمنع فيها النصارى واليهود عن التشبه بالمسلمين ويدعوهم إلى لبس الرقاع والزنار ليتميزوا عن المسلمين، وأمر بمعاقبة من يخالف ذلك بالضرب والحبس والطواف به في مواضع اليهود والنصارى[1].

إلى جانب التعايش اليومي بين مكونات المجتمع الأندلسي ساهمت عوامل أخرى في هذا التأثير والتأثر، من ذلك تبادل الهدايا بين المسلمين والأقليات الدينية الأخرى سواء في الأندلس أو في الممالك المسيحية الأخرى، إذ غالبا ما كانت هذه الهدايا عبارة عن ملابس أو حلي أو عطور.

وتسجل لنا المصادر العربية بعض الأمثلة على ذلك، منها إرسال عبد الرحمن هدية إلى ملك المجوس في وفد قاده الغزال، وكانت هذه الهدية عبارة عن ثياب وأواني[2].

فهذه الهدايا ستصبح لا محال موضع محاكاة وتقليد في المجال الذي انتقلت إليه، وستبقى أسماؤها عربية لأنها من صنع عربي إسلامي.

فمن خلال رحلتي الوجيزة في موضوع الأزياء في الأندلس، لاحظت

1- يحيى بن عمر، أحكام السوق، ص. 71.

2- ابن دحية، المطرب...، ص. 141.

أن هناك إشارات عديدة تركز على تأثير الأزياء الإسلامية في المجتمع الإسباني إلى درجة أصبح فيها زرياب رائد الإبداع في هذا المجال، وأصبح نمطه في الأزياء نموذجا احتذى به المسلمون والنصارى واليهود، إلى درجة أصبحت فيها الأقليات غير مسلمة تذوب في المجتمع الأندلسي، حيث لم يعد الناس يفرقون بين المسيحي واليهودي والمسلم في مجال الأزياء، وإن وجود نص ينهى فيه النصارى واليهود عن التزيي بأزياء المسلمين يؤكد هذا الطرح، كما أن غياب الفتاوى التي تنهى المسلمين عن التزيي بأزياء النصارى واليهود يدعو إلى طرح علامات استفهام. فهل غياب الفتاوى يدل على عدم تفشي الأزياء المسيحية بين المسلمين؟

وإذا كانت كتب الفتاوى الفقهية لا تقدم جوابا عن هذا السؤال، فقد قدمت لنا مصنفات أخرى إجابات مقتضبة ولكنها بالغة الأهمية، من ذلك مثلا ما ورد في كتاب نفح الطيب، حيث يذكر المقري أنه «كثيرا ما يتزيا سلاطينهم وأجنادهم [أي الأندلسيون] بزي النصارى المجاورين لهم»[1]، وفي نفس السياق يذكر لسان الدين بن الخطيب: «وجنودهم صنفان، أندلسي وبربري، والأندلسي منها يقودهم رئيس من القرابة أو حصي من شيوخ الممالك وزيهم في القديم يشبه زي أقتالهم وأضدادهم من جيرانهم الفرنج»[2].

كما أن بعض عادات اللباس المسيحية بقيت سائدة لدى المسلمين إلى

1- المقري، نفح الطيب، م. 1، ص. 223.

2- لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، م. 1، ص. 136.

غاية القرن السادس عشر الميلادي وقد نقلها الموريسكيون إلى البلدان التي استقروا بها بعد طردهم من إسبانيا. فيذكر الحجوي عند زيارته لفرنسا عام 1919م ودخوله إلى متحف بلدية بوردو أن التحف التي فيها «جلها عبارة عن مجموعة تصاوير كثيرة غالبها صور أناس من إسبانيا كانوا قبل مائتي سنة، ورأيت لباس نسائهم يقرب من لباس نساء الجزائر فعلمت أن غالب زي نساء الجزائر أتاها من الأندلس»[1].

إذن فعدم وجود فتوى تمنع المسلمين من ارتداء أزياد الأقليات الدينية الأخرى يدل على أن تأثير هذه الأقليات على المسلمين كان ضعيفا بالمقارنة مع تأثير المسلمين في هذه الأقليات.

ومن المفارقات التي يثيرها موضوع الأزياء في الأندلس من الفتح الإسلامي إلى نهاية عصر الإمارة هو غياب الإشارات المصدرية التي تهم أزياء الأقليات غير المسلمة في الأندلس، وهذا ما يدفعنا إلى الاعتقاد بذوبان هذه الأقليات في المجتمع الأندلسي وتشبعها بالأزياء الإسلامية. ويؤكد ما نذهب إليه وجود إشارة مصدرية تهم أزياء القساوسة وهي قول الغزال يصف الظلام والبحر والسفينة[2]:

ولبس كثوب القدس جبت سواده   على ظهــر غريب القميص نـــاد

1- محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الرحلة الأوربية 1919، حققها وقدم لها سعيد الفاضلي، دار السويدي، الإمارات العربية المتحدة، 2003، ص. 47-48. وسعيد بن سعيد العلوي، أوربا في مرآة الرحلة صورة الآخر في الرحلة المغربية المعاصرة، دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1995، ص. 113.

2- سعد إسماعيل شلبي، الأصول الفنية للشعر الأندلسي، ص. 226.

ففي البيت تصوير واضح للباس القساوسة الذين عرفوا بارتداء السواد، وهم الفئة التي ظلت متمسكة بأزيائها القومية.

على العموم ما يمكن استخلاصه من خلال هذه الدراسة في موضوع الأزياء في الأندلس لهذه الفترة هو قلة المادة المصدرية والدراسات التي اهتمت بهذا الموضوع، لذلك ما تزال الضبابية تكتنف كثيرا من جوانبه، خاصة في مسألة التأثير الإسباني في هذا المجال، لأن أغلب الدراسات التي اهتمت بملابس النصارى كانت ذات صبغة معممة لم تهتم بالمجال المحدد كإسبانيا. ومن بين هذه الدراسات البحث الذي أنجزته Michèle Beaulieu بعنوان: «Le costume antique et médiéval» لذلك عولنا في الفصل الذي خصصناه لموضوع الأزياء والملابس على بعض المعاجم ومنها المعجم الذي وضعته زكية عراقي «Le dictionnaire colin d'arabe dialectal marocain »، والمعجم الذي وضعه دوزي بتعاون مع انجلمان تحت عنوان: «Glossaire des mots Espagnols et portugais» والمعجم الذي وضعه دوزي تحت عنوان: «تكملة المعاجم العربية».

إلى جانب مشكل ندرة المادة المصدرية واجهت في هذا الفصل مشكل صعوبة تأصيل بعض الأزياء، نظرا للتداخل الذي وقع بين مختلف الحضارات والذي أدى إلى التداخل في الأزياء[1].

1- سعيد الخادم، الأزياء الشعبية، دار المعارف، القاهرة، 1978، ص. 9.

انظر أيضا:

Michèle Beaulieu. le costume antique et médiéval. Paris. Presses universitaire de France. 1961.

الفصل الرابع

الأطعمة والأشربة

يحتل الغذاء أهمية كبرى في حياة الإنسان، لذلك سعى منذ القدم إلى البحث عن الطعام؛ كما اكتشف طرق تحضيره وتهييئه. فكان لكل مجموعة بشرية غذاؤها الذي كان يخضع ويلائم ظروفها الطبيعية والاقتصادية والذوقية. فاعتبر الغذاء بذلك من المؤشرات التي تعكس المستوى الاقتصادي والحضاري لمجموعة بشرية ما[1]. وقد يحدث بعض الأحيان التداخل بين أنماط الأغذية عند شعوب مختلفة نتيجة الهجرات البشرية من منطقة إلى أخرى، ونتيجة الغزوات والحملات العسكرية، هذا ما أدى إلى حدوث بعض التشابه في الوصفات الغذائية لمناطق مختلفة. ويؤكد هذا الطرح فرناند بروديل حيث يقول: «لقد شكل التبادل المستمر للثروات الثقافية قاعدة بين الحضارات الراسخة والحضارات شبه الراسخة. هذا ما يفسر الأسفار والتنقلات، فالكل يتحرك: الرجال طبعا، الحيوانات والنباتات الأليفة، التقنيات، أساليب التفكير والتصور والفعل، جزئيات اللباس والسكن، وحتى وصفات الطبيخ

1- يقول فرناند بروديل Fernand Braudel «فطعام الإنسان يحمل شهادة على مكانته الاجتماعية وعلى الحضارة والثقافة المحيطة به». انظر: الحسن فقادي، «من مظاهر التغذية في تاريخ المغرب الوسيط، مجلة أمل، التاريخ – الثقافة- المجتمع الأطعمة والأشربة في تاريخ المغاربة، العدد. 16، السنة السادسة، 1999، ص. 35.

الأكثر بساطة»[1].

مر الغذاء بمراحل عديدة إلى أن وصل إلى ما هو عليه: من الالتقاط والصيد إلى الحرث والغرس، ثم ارتقى إلى مستوى أصبح فيه خاضعا لمجموعة من القواعد والقوانين التي صنفت مواضيعها إلى عدة تصانيف، خاصة عند اتساع الإمبراطورية الإسلامية وانفتاحها على الحضارة الفارسية والبيزنطية، فتنوع بذلك طعام العرب الذين أصبحوا يتفننون في طبخ اللحوم واستعملوا التوابل، كما اقتبسوا عادة الجلوس على الكراسي حول الموائد[2] وتفننوا في طريقة ترتيب استعمال ألوان الأطعمة، وما ينبغي أن يقدم منها ويؤخر[3].

1- فرناند بروديل، «الأغذية وأصناف التاريخ»، ترجمة حميدة، مجلة أمل، العدد. 16، 1999، ص. 174.

2- مصطفى الرافعي، حضارة العرب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، بدون، ص. 225.

3- مؤرخ مجهول، أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة، الطبخ في المغرب والأندلس في عصر الموحدين تحقيق ومعجمة عبد الغني أبو العزم، منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 2003، ص. 58. لكل أمة طرقها في طهي الطعام وتذوقه. يقول صاحب أنواع الصيدلة في الصفحة 51: «فكثير يتلذذون ويميلون إلى ألوان من الأطعمة يكرهها غيرهم، (...) فليس من الواجب إذا ذم إنسان لونا من الألوان وطعاما من الطعوم حب أن يذمه جميع الناس، فإن الطبائع والقوى والأمزجة والهيئات والشهوات مختلفة». أما فيما يخص ترتيب الأغذية فيذكر صاحب أنواع الصيدلة، ص. 58: «فأول ما يبدأ بتقديم المؤنثة، مثل البقلية المكررة والثفايا بأنواعها، ومن بعدها من الألوان الجملي، ثم المثلث، ثم لون المري، ثم المخلل، ثم المعسل ثم الفرطون، ثم العسل ثانية، فهذا ذكر الألوان السبعة وترتيب أكلها».

وقد كانت بغداد مركزا للإشعاع الحضاري حتى إنه قيل إن زبيدة زوجة هارون الرشيد كانت تخدم في أواني من الذهب والفضة مرصعة بالأحجار الكريمة[1]. ومن بغداد انتقل الإشعاع الحضاري إلى الأندلس التي كانت تخطو بخطى حثيثة إلى الأمام؛ لذلك رحبت بكل جديد وأصبح أمراؤها يبذلون المال والعطاء الوفير لتشجيع وفود العلماء إليها. وكان زرياب أهم هدية أهدتها بغداد للأندلس؛ بفضله استعمل الأندلسيون أقداح الزجاج في موائد طعامهم، وهي أفضل من أقداح الذهب والفضة التي كان يستعملها أثرياؤهم[2]. وبفضله تعلم الأندلسيون تحضير بعض الوصفات الغذائية التي سآتي على ذكرها في موضعها، لذلك عدت تعاليمه نمط حياة عند الأندلسيين مسلمين ونصارى ويهود بسبب المصاهرة والجوار. وتعد الأندلس الوعاء الذي تشكلت فيه ألوان غذائية

1- لوثي لوبان، بارالت، أثر الإسلام في الأدب الإسباني من العصور الوسطى إلى الحاضر، تعريب محمد نجيب بن جميع، تقديم ومراجعة عبدالجليل التميمي، منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والمورسكية والتوثيق والمعلومات، زغوان وكلية العلوم بجامعة بورتوريكو، 1990، ص. 19.

2- عبدالجليل الراشد، التأثيرات العراقية في الأندلس وأوربا، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2001، ص. 62. يستفاد من إحدى الإشارات التي تقص حياة فرياتو (Viriato) وهو شخصية عسكرية عرفت أيام تظهور حكم الرومانيين أن إسبانيا عرفت خلال هاته الفترة استعمال أواني الفضة والذهب انظر:

Antonio Garcia Bellido, la Peninsula Iberica en las comienzos de su historia. Madrid. Ediciones Istomo. 1985. p.p; 688689-.

هي وليدة التمازج البشري (عرب، بربر، سودان، صقالبة، سكان إسبانيا المحليين) والتفاعل البيئي والاقتصادي لبلاد الأندلس كما سنوضح ذلك.

أولا: مقومات الطبخ الأندلسي

المقومات الطبيعية

استفاد الطبخ الأندلسي من المقومات الطبيعية لبلاد الأندلس؛ حيث كانت مناطقها متنوعة التربات، وتجود بالفواكه والحبوب والألبان والزعفران والزيتون، رغم اختلاف نسبة ما كانت تتوصل به من التساقطات. وقد عمل الأندلسيون جاهدين للحفاظ على هذه المقومات فعملوا على تخصيب التربة وطوروا أساليب الري، التي عرفت تطورا ملحوظا خاصة في سهول بلنسية وأليكانتي ومورسية، حيث اتبعوا تقنيات جديدة في الري ترتكز على شبكة متفرعة من القنوات، وتتم عملية رش الأرض بآلة رافعة بسيطة كالشادوف (آلة قلابة لأخذ الماء من نهر أو بئر) وآلة معقدة كالناعورات[1]. وتدل وفرة الكلمات الإسبانية المتعلقة بوسائل الري والتي اشتقت من العربية على مدى التأثير الإسلامي في أساليب الري بإسبانيا[2].

1- Menjot. Denis. les Espagnes médiévales 4091474-. Paris. Hachette. supérieur. 1996. p. 51.

2- من هذه الكلمات (ucequia) الساقية، (ulberca) البركة، (uljibe) الخزان الصهريج، (noria) ناعورة، (urcaduz) القادوس، (ulcantarialla) القنطرة. انظر: مونتجومري وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، نقله إلى العربية حسين أحمد أمين، دار الشروق، القاهرة، 1983، ص. 36.

ولنفس الهدف أدخلوا زراعة نباتات جديدة من ذلك الأرز وقصب السكر والليمون والبرتقال والنارنج والباذنجان والخرشوف، والمشمش والقطن والخوخ والخروب والبطيخ الأخضر والهندي والرمان والزعفران وغيرها[1]. وفي هذا الشأن يقول تاتشرو وشويل في حقهم: «ومارسوا الزراعة بطريقة علمية وكانت لديهم طرائق جيدة للري، وكانوا يعرفون قيمة المخصبات وكيفوا محصولاتهم حسب نوع الأرض وتفوقوا في فلاحة البساتين، وعرفوا كيف يطعمون النباتات وكيف ينتجون أضربا جديدة من الفواكه والأزهار وأدخلوا إلى الغرب أشجار كثيرة ونباتات متعددة من الشرق وكتبوا رسائل علمية في الزراعة»[2].

ولكثرة ولع الأندلسيين بفن الحدائق واهتمامهم بالنباتات، أنشأ عبد الرحمان الناصر حديقة نباتية خصصها للنباتات الطبية، فأرسل مجموعة من المختصين في علوم النباتات والحشاشين إلى الشام والعراق

1- جورج حداد، المدخل إلى تاريخ الحضارة، منشورات مكتبة السائح، طرابلس، 1958، ص. 509. ومونتجومري وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ص.ص. 36-37 وسند السيد باقر الفخام، «الهندسة الزراعية عند العرب»، مجلة المورد، المجلد. 1، العدد. 4، 1977، ص.ص. 224-225، وعادل محمد، «علم الزراعة والنبات من خلال كتاب الفلاحة لابن بصال»، مجلة المورد، منشورات وزارة الثقافة والفنون، الجمهورية العراقية، المجلد.6، العدد. 4، دار الحرية، بغداد، 1977، ص.203.

2- نقلا عن سند السيد باقر الفخام، «الهندسة الزراعية عند العرب»، ص.ص. 203-226.

وبلاد فارس وبلاد العرب كلها[1].

ورغم وفرة البحيرات بالأندلس فإن الأندلسيين عرفوا بكثرة الاحتياط والادخار، يقول المقري: «وهم أهل احتياط وتدبير في المعاش وحفظ لما في أيديهم خوف ذل السؤال فلذلك قد ينسبوا للبخل»[2].

2- المقومات البشرية

استفاد الطبخ الأندلسي أيضا من التنوع الإثني لساكنة الأندلس، المؤلفة من العرب والبربر والنصارى واليهود، كما استفاد من التيارات البشرية الوافدة من المشرق والمغرب وشمال أوربا. فكان هناك تأثير وتأثر بين المجموعات الإثنية في ميدان الطبخ. كما أن التيارات البشرية الوافدة على الأندلس والهجرات المتتالية للأندلسيين إلى المشرق وآسيا وغيرهما عملت على إثراء التراث الغذائي لسكان الأندلس، فظهرت بذلك وجبات جديدة هي وليدة ذلك الامتزاج بين مختلف العناصر.

3-المقومات الاقتصادية

إن كل إنتاج حضاري يرتبط بالأساس بالمستوى الاقتصادي لمجموعة بشرية ما، لذلك يمكننا أن نتحدث عن استفادة الطبخ الأندلسي من ارتفاع المستوى الاقتصادي للفرد نتيجة لما حاز عليه المسلمون إبان

1- عادل محمد، «علم الزراعة والنبات...»، مقال سبقت الإحالة عليه، ص. 204.

2- المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1997، م.1، ص.ص. 223-224.

عمليات الفتح في إسبانيا وبلاد غالة ونتيجة الغارات المتتالية على المسالك الإسبانية. وبهذه العوامل مجتمعة شهد فن الطبخ قفزة مهمة، فظهرت بذلك مصنفات وتآليف في علم الغذاء وطريقة العلاج به. ومن ذلك كتاب عبدالملك السلمي الإلبيري، (توفي 238هـ/253هـ) وهو الموسوم بكتاب العلاج بالأغذية الطبيعية والأعشاب في بلاد المغرب، اعتنى فيه بخصائص الأغذية وذكر منافعها ومضارها، وكتاب الأبرسيم، ويعد أول تأليف ذكره ابن جلجل لأطباء الأندلس، ومنها أيضا كتاب «أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة» لمؤلف مجهول. وبذلك انكب الأطباء على دراسة المواد الغذائية دراسة عميقة وشاملة مستفيدين من التراث الذي خلفه حكماء اليونان في هذا المجال، كأبقراط وجالينوس وديسقوريدس وغيرهم[1] واتخذوا من قول أبقراط: «ليكن غذاؤك دواؤك» حكمة ساروا عليها[2].

حاول الأندلسيون تنويع العناصر التي تدخل في طعامهم وشرابهم ليكونا متوازيان ومغذيان للجسم وحافظان لسلامته، هذه العناصر التي تكونت بالأساس من الحبوب والخضروات والبقول والفواكه والأفاويه واللحوم والأسماك والألبان.

1- العذري، نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار، وتنويع الآثار والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع الممالك، تحقيق عبدالعزيز الأهواني، معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، 1965، ص. 55.

2- العذري، المصدر نفسه، ص. 8.

ثانيا: العناصر التي كانت تدخل في تحضير الأطعمة والأشربة.

حضي تهيئ الطعام والشراب بمكانة مهمة بين الأنشطة اليومية للأندلسيين، فقد حاولوا استغلال المعطيات الطبيعية استغلالا جيدا لخدمة مجال الطبخ، خاصة وأن الأندلس عرفت بكثرة فواكهها وخضرها وبقولها وألبانها ولحومها وأفاويهها وزيوتها.

1- الفواكه

الفواكه من العناصر التي تدخل في مجموعة من المطبوخات. وقد اختصت مجموعة من المدن الأندلسية في إنتاجها، ففي كثرة الفواكه بمدينة وشقة يقول العذري: «وشقة وأرضها كريمة القاعة، وتربتها طيبة، يخيط بها من جنباتها جنات معروشة، وحدائق من الثمار ملتفة، منها أنواع التفاح والكمثري وغير ذلك. وفيها غرائب الفاكهة وضروب من الزعرور والمصغ، فمن الزعرور الذي بها يؤكل رطبا، ومنه يجف ويرفع يابسا، ومنه جنس يبقى رطبا طول الشتاء»[1].

وفي فواكه مدينة لورقة يقول: «فينبث في ذلك الموضع شجر التفاح والكمثري والتين والزيتون والرمان وسائر الثمار حاشى شجرة التوت»[2]. ويذكر ابن سعيد في هذا الشأن ما نصه: «أما الثمار وأصناف الفواكه فالأندلس أسعد بلاد الله بكثرتها. ويوجد في سواحلها قصب السكر

1- نقلا عن المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، م.1، ص. 200.

2- العذري، المصدر نفسه، ص. 8.

والموز المعدومان في الأقاليم الباردة، لا يعدم منها إلا التمر، ولها من أنواع الفواكه ما يعدم في غيرها أو يقل كالتين القوطي والتين الشعري بإشبيلية»[1].

فإلى جانب التفاح والكمثري والزعرور والتين والموز وجد في الأندلس الرمان السفري[2] والتمر[3] المجلوبان من المشرق، فأصبح الرمان

1- نقلا عن المقري، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، م.1، ص. 200.
2- كان الرمان السفري من الطرائف التي أدخلها الرسول الذي بعثه عبدالرحمن الداخل لاصطحاب شقيقته، ويرجع الفضل في زراعته لسفر بن عبد الكلاعي من الأردن وانتشر بعد ذلك في الأندلس واستوسع الناس في غراسته ونسب إليه. انظر: المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 467، وأيضا:

Ibn Al. Awam. le livre de la griculture. texte traduit établi par J.J Clément Mulletr. Tunis. édition Bouslama. 1977. t.1. p. 253.

3- من خلال نص ورد ذكره عند المقري نقلا عن ابن سعيد وهو قوله «أما الثمار وأصناف الفواكه فالأندلس أسعد بلاد الله بكثرها. ويوجد في سواحلها قصب السكر والموز المعدومان في الأقاليم الباردة، لا يعدم منها إلا التمر»، المقري، نفح الطيب...، م.1، ص. 200 يتضح أن النخل لم يكن معروفا في الأندلس، فكانت أول شجرة من النخيل غرست هناك، هي تلك التي زرعها عبدالرحمن الداخل في قصره، فأصبحت أما لكل أشجار النخيل في أوربا. فيحكى أن عبدالرحمن الداخل نظر إليها يوما فحن إلى بلاده وقال:

تبدت لنا وسط الرصافة نخلة ... تناءت بأرض الغرب عن بلد النخل
فقلت شبهي في التغرب والنوى ... وطول التنائي عن بني وعن أهلي
نشأت بأرض أنت فيها غريبة ... فمثلك في الإقصاء والمنتاي مثلي
سقاك غوادي المزن من صوبها الذي ... يسح ويستمري السماكين بالوبل

الأبيات وردت عند ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق

السفري من الفواكه المفضلة عند المسلمين والإسبان، وعرف في اللغة الإسبانية باسم Zafari[1].

ويقسم ابن خلصون الفواكه في الأندلس إلى قسمين فواكه خضراء تضم (التين، العنب الحلو، العنب الحامض، العبقر، المشمش، الخوخ، القراسيا أو حب الملوك، التوت، التفاح الحلو والتفاح الحامض، الكمثري، الزعرور، السفرجل، الأترج، النارنج، قصب السكر، البطيخ، الفقوس، الخيار)[2]، وفواكه يابسة هي: (التين، الزبيب، اللوز، الجوز، البندق، القسطل، البلوط، التمر)[3]. كانت هذه الفواكه تدخل في تحضير عدة وصفات كالحلويات[4] وبعضها، خاصة اللوز كان يستعمل بشكل مكثف

ج.س. كولان وإ.ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ، ج2، ص. 60.
وقال أيضا:

يا نخل أنت غريبة مثلي   في الغرب نائية عن الأصل
فأبكي وهل أبكي مكممة   عجماء لم تطبع على ختل
لو أنها تبكي إذا لبكت   ماء الفرات ومنبت النخل
لكنها خرست وأدركها   بعض بني العباس عن أهل

الأبيات وردت عند ابن بشكوال، كتاب الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة- دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1989، ص. 328.

1- Ibn Al-Awam. le livre de la griculture. p. 200.

2- ابن خلصون، كتاب الأغذية،حققته وترجمته إلى الفرنسية مع التعليق عليه سوزان جيغاندي، دمشق، 1996 ص.ص. 100-101.

3- المصدر نفسه، ص.ص. 101-102.

4- مؤرخ مجهول، أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة...، ص.ص. 218-219.

في بعض المطبوخات، كالتفايا المبيضة باللوز[1] القاهريات[2] خبيصة بالرمان[3] وغيرها من الوصفات.

2- الحبـوب.

تفيد نصوص الجغرافيين أن مجموعة من المدن والأقاليم الأندلسية اختصت في إنتاج الحبوب، منها مدينة طليطلة التي يقول في حقها الرازي «يبقى بها القمح لمدة طويلة دون أن يفسد والزرع يدخر بها لمدة ستون سنة»[4]، واختصت في إنتاجه أيضا مدينة لبلة[5] ومدينة أكشبونة[6] وإشبيلية[7] وإقليم المدور[8] وكورة باجة التي قال في حقها ابن غالب «وهي أرض زرع وضرع»[9].

فمن خلال النص يتضح أن الأندلس كانت خلال هذه الفترة تحقق

1- المصدر نفسه، ص. 59.

2- المصدر نفسه، ص. 67.

3- المصدر نفسه، ص. 65.

4- Ahmed Al-Ràzi « La Description de l'Espagne ». p. 82.

5- ابن غالب الأندلسي، قطعة من كتاب فرحة الأنفس عن كورة الأندلس ومدنها الأربعمائة، تحقيق وتعليق لطفي عبدالبديع، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد 2، ج.2، ص. 291-292.

6- المصدر نفسه، ص. 291.

7- ابن غالب، قطعة من كتاب فرحة الأنفس، ص. 293.

8- العذري، نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار، ص. 120.

9- ابن غالب، قطعة من كتاب فرحة الأنفس، ص. 290.

الفائض في إنتاج الحبوب بدليل أن الأندلسيين كانوا يدخرونها لمدة ستين سنة[1].

وتذكر بعض المصادر أنواع عديدة من الحبوب منها: القمح والدرمك والشعير[2] وكانت الحبوب تدخل في عدة وصفات غذائية ويُصنع من دقيقها أنواع من الرغائف والحلويات[3].

ونظرا لأهمية الحبوب في حياة سكان الأندلس[4] فقد أطلقوا على القمح والشعير الطعام العام، لأن الجميع يأكل خبزهما؛ ويؤكد ذلك قول المقري عند حديثه عن الإقطاعات التي أقطعها عبد الرحمن بن الحكم لزرياب حيث أوصى أن يقطع له من الطعام العام ثلثمائة مدي، ثلثها شعير وثلثها قمح[5].

1- Ahmed Al-Ràzi « La Description de l'Espagne », p. 82.

2- ابن خلصون، كتاب الأغذية، ص. 79. رجب عبد الجواد إبراهيم، ألفاظ المأكل والمشرب في العربية الأندلسية، دراسة في نفح الطيب للمقري، دار غيب، القاهرة، بدون، ص. 71.

3- مؤرخ مجهول، أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة الطبيخ في المغرب والأندلس في عصر الموحدين، ص.ص. 172-173، رجب عبد الجواد، ألفاظ المأكل والمشرب في العربية الأندلسية، ص.ص. 72-73.

4- انظر: يوسف نكادي، الزراعة في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الآداب، شعبة التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول بوجدة، السنة الجامعية 1999-2000، ص. 252 وما بعدها.

5- المقري، نفح الطيب، م.3، ص. 125.

3- الزيـوت

شكل الزيتون أهم عنصر لإنتاج الزيوت في الأندلس، وقد اختصت عدة مناطق في غراسة الزيتون وإنتاج زيته كجبل الشرف الذي قال العذري في زيتونه: «المنترس بالزيتون القائم في اخضراره. المبارك عند اعتصاره ولا يتغير به حال، ولا يعزوه احتلال. قد أخذ في الأرض طولا وعرضا فراسخ في فراسخ. وفضل عصيره يأخذ في كل أفق، ويركب به البحر إلى المشرق. ويبقى زيتها برقته وعذوبته أعواما لا يتغير طعمه، ولا يؤثر فيه مكث، فاضلا بخاصة بقعتها على غيرها من الزيت»[1]. واختصت بإنتاجه أيضا مدينة لورقة[2] وكورة قبرة[3] وكورة حصون لبلة[4] وكورة مورور[5] وكورة شذونة[6].

وقد احتلت الأندلس المرتبة الأولى في العالم آنذاك في صناعة استخراج الزيوت من الزيتون بسبب وفرة أشجار الزيتون بها حسب ما أورده خالد عبد الكريم بن حمود البكر[7]. ويستنتج من بعض المصادر أن صناعة

1- العذري، نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار، وتنويع الآثار والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع المسالك، ص.ص. 95-96.

2- المرجع نفسه، ص. 17.

3- محمد بن أيوب بن غالب الأندلسي، قطعة من كتاب فرحة الأنفس عن كورة الأندلس ومدنها بعد الأربعمائة، تحقيق وتعليق لطفي عبدالبديع، ص. 282.

4- المصدر نفسه، ص.ص. 291-292.

5- المصدر نفسه، ص. 293.

6- المصدر نفسه، ص. 294.

7- خالد عبدالكريم بن حمود البكر، النشاط الاقتصادي في الأندلس في عصر

استخراج الزيت من الزيتون كانت تتم بطريقتين: طريقة تستخرج فيها الزيت دون أن يطبخ الزيتون فتسمى بذلك الزيت المستخلصة «زيت البد الصافي الطيب»، وطريقة يستخرج فيها الزيت من الزيتون بعد طبخه فيسمى الزيت المستخلص «زيت الزيتون الصافي الطيب»[1].

فالزيوت كانت مادة حاضرة في جل الأطباق الأندلسية وهذا ما يتضح من كتاب الطبخ في المغرب والأندلس في عصر الموحدين[2]. وقد ازدادت أهميتها عندما أدخل زرياب طريقة الطبخ «المقلو» وأصبحت نمطا لجل الساكنة الأندلسية.

4- البقول والخضروات.

البقول من العناصر الأساسية التي دخلت في تحضير مطبوخات شريحة عريضة من الساكنة الأندلسية، لذلك لم تكن الأندلس بعض الأحيان تسد حاجيات ساكنتها من هذه المادة لذلك كانت تضطر لاستيرادها من المغرب، خاصة من مدينة فضالة حسب ما ورد عند بعض

الإمارة. 138-316هـ/755-928م، مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، الرياض، 1993، ص. 204.

1- محمد بن أحمد الأموي المعروف بابن العطار، كتاب الوثائق والسجلات، تحقيق ب. شالميتاف. كورينطي، مجمع الموثقين، المجريطي، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، 1983، ص. 47.

2- مؤرخ مجهول، أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة، الطبخ في المغرب والأندلس في عصر الموحدين، تحقيق ومعجمة عبدالغني أبو العزم، منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 2003.

الجغرافيين[1]. وكانت البقول تسمى عند الأندلسيين القطاني لأنها تقطن البيوت وتدوم فيها مدة[2].

ومن القطاني التي ذكرتها المصادر الأندلسية (الفول والعدس والحمص والهليون) واختصت عدة مدن في إنتاجها، منها مدينة سرقسطة التي ذكر المقري بعض أفضال قطانيها بما يلي: «ولا يتسوس فيها شيء من الطعام ولا يتعفن، ويوجد فيها القمح من مئة سنة (...) والفول والحمص من عشرين سنة»[3].

ويذكر رجب عبدالجواد إبراهيم أن الأندلسيين كانوا يطبخون العدس باللحم منكها بالكزبرة والبصل والشبت والكروايا والفلفل. وكانوا يطبخونه أيضا بلحم حمل سمين، أو بالسمن فقط، أو بذهب اللوز والسلف[4]. وقد ورد ذكر ذلك على لسان أحد شعرائهم كما يلي[5]:

وتحسن الفكرة بالـ عـدوس والسمنـسـني

واللحم مع شـحوم ومع طوابق الكبش الثني

ورد ذكره على لسان الشاعر أبي القاسمٍ لب يرد بأبيات على الوزير

1- الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، بدون محقق، دار المناهل، مصر، 1994، م.1، ص. 240.

2- رجب عبدالجواد إبراهيم، ألفاظ المأكل والمشرب في العربية الأندلسية، ص. 62.

3- المقري، نفح الطيب، م.1، ص. 197.

4- رجب عبدالجواد إبراهيم، ألفاظ المأكل والمشرب في العربية الأندلسية، ص. 63.

5- المقري، نفح الطيب، م.3، ص. 300.

عبدالملك بن جهور عندما هجاه بطول لحيته[1]:

قـال أميـن الله فـي خلقــه لي لحية أزري بها الطول

وابن جهير قال قول الذي مأكله القرضيل والفــول

وكـان الفـول حسب مـا ورد عند أحـد الباحثين يـؤكل أخضـرا أو مدمسا[2]، أما الحمص فيقول في حقه صاحب كتاب الطبيخ في المغرب والأندلس ما نصه: «فجرمه ماله في أنواع الطبخ معنى، وإنما هو أطعمة البادية وأهل النهامة، والذين يذهبون به للزيادة في القوى، إنما يأخذون ماءه خاصة ويضيفونه للحم ويطبخون به لونا أو ثريدا»[3].

أما الهليون، فهو معروف عند الأندلسيين والمغاربة بالإسفراج وكان الهليون من القطاني التي أدخلها زرياب إلى الأندلس، حيث لم يكن أهل الأندلس يعرفونها حسب ما أورده المقري[4].

استفاد المطبخ الأندلسي أيضا من الخضروات التي توفرت في بلاد الأندلس ومن المعروف جدا أن استعمال الأندلسيون للخضر استعمالا مكثفا يعد بحد ذاته تفاعلا مع البيئة الأندلسية، خاصة وأننا نعلم أن عرب الجزيرة العربية لم يستعملوا الخضراوات بكثرة في مطبوخاتهم نظرا لقلتها[5].

1- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 227.

2- عبدالجواد إبراهيم، المرجع السابق، ص. 64.

3- مؤرخ مجهول، أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة، ص. 55.

4- المقري، نفح الطيب، م.3، ص. 127.

5- شوقي أبـو خليل، الحضارة العربية الإسلامية، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1993، ص. 389.

وتذكر المصادر الأندلسية أصنافا متنوعة من المطبوخات التي تدخل في تحضيرها الخضروات، منها: القرعية باللحم[1] واللفتية باللحم وكرنبية بيضاء باللحم[2] ورؤس الخس بلحم الغنمي الفتي السمين[3] مسلوق الباذنجان محشو[4] لون دجاجة بباذنجان...[5].

5- التوابل والأبزار

التوابل مفردها تابل وهو أبزار الطعام أي كل ما يطيب به القدر مثل الملح والمحل والزعفران[6]، إلا أن هناك فرق بين الأبزار والتوابل، وهو أن الأبزار تطلق على كل ما يطيب به الطعام من الأشياء الرطبة مثل (الكزبرة والنعنع الرطبين) واليابسة مثل الكمون والكرويا والكزبرة اليابسة والنعنع اليابس وهناك الأقزاح والأفواه والأفحاء). فالأبزار تطلق بوجه عام، أما التابل فتطلق على اليابس فقط[7].

عرفت إسبانيا استعمال الأبزار منذ عهد الرومان، فاستعملوا الكمون (Cumin) والسداب (rue) والكزبرة (coriandre) والبهار أو الفلفل

1- مؤرخ مجهول، أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة، ص.ص. 204-205.

2- المصدر نفسه، ص. 205.

3- المصدر نفسه، ص. 206.

4- المصدر نفسه، ص. 28.

5- المصدر نفسه، ص. 97.

6- رجب عبدالجواد إبراهيم، ألفاظ المأكل والمشرب في العربية الأندلسية دراسة في نفح الطيب للمقري، ص. 65.

7- رجب عبدالجواد إبراهيم، المرجع السابق، ص. 65.

(Poivre) والزنجبيل (gingembre) والأزير (Laser) وعطر الناردين أو السنبل الطيب (nard indien) والزعفران (safaran) وقاقلة (cardamone)[1]، غير أن بعض التوابل لم تشق طريقها إلى أوربا بوجه عام وإسبانيا بوجه خاص إلا بعد فترة الحكم الإسلامي بإسبانيا، فحسب برينولوريو (Bruno lurioux) يجب انتظار القرن التاسع والعاشر الميلاديين لكي ينتشر استهلاك القرفة والقرن الحادي عشر الميلادي لكي ينتشر استعمال الكبابة (le cubébe)[2].

توسع الأندلسيون في استعمال التوابل والأبازر ووضعوا كل نوع منها مع الطعام الذي يلائمها. يقول في ذلك صاحب كتاب الطبيخ في المغرب والأندلس:

«واعلم أن معرفة تصريف التوابل في ألوان الطبيخ أصل عظيم، فإنه أس الطبخ، وعليه ينبني لأن منها ما يوافق الأطعمة المذكرة، وهي ألوان الخل ومنها ما يوافق المؤنثة مثل التفايا بأنواعها، والبقليات وما أشبهها، ومنها أيضا ما يبين الطعمة، ويذبحها، ويطيبها ومنها ما يجلب المنفعة ودفع الضرر»[3].

ومن الأبازير والتوابل التي استعملها الأندلسيون ووردت في مصنفاتهم: الكزبرة اليابسة والكامون والكراويا والزعفران والملح والفلفل المسحوق

1- Histoire de la gastronomie en Europe. www.Oldcook.com. P. 1

2- Les éspices médiévales. www.Oldcook.com. P. 1.

3- مؤرخ مجهول، أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة الطبيخ في المغرب والأندلس في عصر الموحدين، ص. 53.

والقرفة والسنبل[1]، والزنجبيل والدار صيني والقرنفل والمنافع والأنيسون والشونيز والكزبر والمصطكي، والقرفة وزهرة القرفة والفلفل الأحمر والنرد والقاقلة وزهرة السلحفاة وجوزة الطيب وبسباسة[2]. وقد وقف الأندلسيون عند أهمية كل أبزار وفوائده الغذائية والطبية ويوضح ذلك ابن خلصون في كتاب «الأغذية"[3].

6- الماء والألبان

الماء من العناصر الأساسية التي تدخل في تهيئ الأطعمة، لذلك عمل الأندلسيون على جلبها إلى المنازل ويذكر صاحب كتاب ذكر بلاد الأندلس أن عبدالرحمن الأوسط هو أول من جلب المياه المعينة من الجبال إلى قرطبة[4]. أما الألبان فكانت بدورها من العناصر التي تدخل في المطبوخات الأندلسية كالثريد بالحليب والأرز بالحليب[5]،كما صنعوا منه الرائب[6] والجبن الذي اختصت بإنتاجه مدينة إشبيلية وشريس[7]

1- ابن خلصون، كتاب الأغذية، ص.ص. 97-98.

2- Les épices médiévales. www.Oldcook.com. P. 3.

3- انظر: ابن خلصون، كتاب الأغذية، ص.ص. 97-98.

4- مؤرخ مجهول، ذكر بلاد الأندلس، تحقيق وترجمة لويس مولينا، منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد، 1983، ص. 137.

5- مؤرخ مجهول، أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة الطبيخ في المغرب والأندلس في عصر الموحدين، ص. 163.

6- المصدر نفسه، ص. 162.

7- ابن خلصون، كتاب الأغذية، ص.89.

وقد استعمل الجبن بشكل كبير في المطبوخات الأندلسية كالمجبنات بأنواعها[1] وأكلة الفيجاطة التي كانت تصنع بالأندلس وتسمى سبع بطون[2] وأنواع من الرفائس[3].

ويدل الاستعمال الكبير للألبان في الطبخ الأندلسي على وفرتها بهذا الصقع الذي احتوى على مسارح ومراعي كثيرة خاصة مراعي طليطلة وشرق قرطبة حسب ما ورد عند الرازي[4]، فكان الربط بين المراعي وتربية الماشية

1- المقري، نفح الطيب، م.1، ص. 184. يرى السيد عبدالعزيز سالم أن السبب في اشتهار مدينة إشبيلية وشريس في صناعة الجبن يرجع بالأساس إلى استقرار جماعة من النورمانيين الذين غزوا سواحل الأندلس الغربية سنة 229هـ/843م، بضواحي إشبيلية ثم اعتنقت الإسلام واحترفت تربية الماشية وصناعة الجبن، فكانوا ينتجون أحسن أنواعها. السيد عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة، دار النهضة العربية، بيروت، 1981، ص. 237. ومن خلال فتوى أصدرها عبدالملك بن حبيب (توفي عام 238هـ) ينهى فيها عن أكل جبن المجوس، لكنه لم يمانع في أكل جبن النصارى القاطنين في الأندلس يتضح أن مجموعة من النرمان لم تعتنق الإسلام والنصارى أيضا احترفوا هذه الصناعة. ابن عبدالرؤوف، أحمد بن عبدالله، رسالة في آداب الحسبة والمحتسب، ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، تحقيق ليفي بروفنسال، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1955، ص. 101.

2- مؤرخ مجهول، أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة الطبخ في المغرب والأندلس في عصر الموحدين، ص. 183.

3- المصدر نفسه، ص. 183.

4- المصدر نفسه، ص. 186.

Ahmed Al-Ràzi. « La Description de l'Espagne », p. 82.

وإنتاج الألبان عادة متأصلة عند الجغرافيين كالرازي والعذري وابن غالب. فيذكر العذري في حق مراعي وألبان إشبيلية «وهي مواضع ندية وسروجها لا تتهشم صيفا، وتتمادى غضارتها، وبذلك يصلح إنتاجها رمكها، وتدر الألبان على طيب مسارحها، ولو اقتصرت مسارح الأندلس عليهم لوسعتهم»[1]. ويقول ابن غالب في حقها «ومرجها لا ينهشم صيفا ولا ينحطم، ويتمادى كلؤه رطبا، وبذلك تصلح نتاجها وتدوم ألبان ماشيتها»[2].

7- السمك واللحوم.

السمك حيوان مائي، وهو أنواع لكل نوع اسمه الخاص، وجمعه سماك وسموك وأسماك، والواحدة سمكة[3].

وجدت في أنهار الأندلس وبحارها أصناف عديدة من الأسماك، منها على سبيل الحصر سمك الطون الذي كان يغزو المياه الساخنة للمحيط الأطلسي[4] وسمك الشابل الذي يعيش في أنهار الأندلس[5] وسمك

1- العذري، نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار، ص. 96.

2- ابن غالب، قطعة من كتاب فرحة الأنفس، ص. 293.

3- رجب عبدالجواد إبراهيم، ألفاظ المأكل والمشرب في العربية الأندلسية، ص. 57.

4- يذكر إغناسيو أولغي (Ignacio Olgui) أن سمك الطون مهاجر متنقل، من مميزاته أنه يقضي فصل الشتاء في المياه الساخنة للمحيط الأطلسي، ويصعد في فصل الشتاء نحو المياه الساخنة على طول الساحل إلى حدود بريطانيا. وفي فصل الربيع تغزوا مياه البحر الأبيض المتوسط مجموعة من أسماك الطون أنظر:

Ignacio Olgüe. Histoire d'Espagne. Paris. Copyright. 1957. p.p. 3940-.

5- يذكر عبدالعزيز الأهواني أن الاندلسيين يقولون لحوت يصطاد في النهر شابل

البلينة وهو حوت كبير يعرف بداية البحر[1] وحوت الطرختة، وهو حوت عظيم له شوكة واحدة يذكر الرازي بأنه متوفر في نهر إبره[2].

ونظرا لوفرة الأسماك في المياه الأندلسية فقد شكلت إحدى العناصر الغذائية للساكنة الأندلسية. وعادتهم أنهم يتناولونها باردة في مختلف فصول السنة، وعندما تقل الأسماك في البحار يلجؤون إلى ما لديهم من أسماك محفوظة[3]. وكانوا يعمدون إلى سلقها في ماء مغلى سلقة خفيفة بعد أن يقشر ويقطع قطعا، فيغسل بعد خروجه من الماء المغلى ويترك ليجف من مائه وحينئذ يستغل في الطبخ[4].

وحسب تصريح أكسيبر أثيون جارثيا سانشيث، فإن الأسماك لم تكن تحظى بإعجاب طبقات الخاصة بالأندلس، ويرجع ذلك بالأساس

والصواب حسب ما حكاه الجاحظ هو أشبول. ويذكر أن أصل الكلمة في الإسبانية Sabalo وجعله معجم الأكاديمية الإسبانية منقولا عن اللفظ العربي. أما سيمونيه فيرى أن أصلها نقل عن اللاتينية sapidus وهي صفة معناها (الشهي). عبدالعزيز الأهواني، ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي في لحن العامة، فصلة من مجلة معهد المخطوطات، المجلد الثالث، مصر، 1957، ص. 39.

1- ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج.1، ص. 193.

2- Ahmed Al-Ràazi. «La Description de l'Espagne». Al-Andalus. vol. XVIII. MPadrid-Granada. 1953. p.p. 103104-.

3- أكسيبر أثيون جارثيا سانشيث، «فن الطهي الأندلسي»، روائع أندلسية إسلامية، ترجمة وتقديم صبري التهامي، المجلس الأعلى الثقافة، 2004، ص. 163.

4- مؤرخ مجهول، أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة الطبيخ في المغرب والأندلس في عصر الموحدين، ص. 149.

إلى عوامل: اجتماعية، دينية، ثقافية، غذائية... لكنه يرجع الأسباب الاجتماعية والاقتصادية، حيث رغب المسلمون مخالفة المسيحيين الذين كانوا يتناولون الأسماك بكثرة في الصيام[1].

أما اللحوم فيبدو من بعض الإشارات المصدرية أنها كانت متنوعة الموارد، مصدرها المواشي التي ترتبط كثرتها بكثرة المراعي والمروج، كما يمكن استخلاصها أيضا من الطرائد المتوفرة بكثرة في بلاد الأندلس حيث يقول ابن غالب عند حديثه عن كورة إشبيلية ملخصا ما سبق أن ذكرت: «وفضل الصيد في بر وبحر، ولها مرافق كثيرة شتى ومرجها لا ينهشم صيفا ولا ينحطم، ويتمادى كلؤه رطبا، وبذلك يصلح نتاجها وتدوم ألبان ماشيتها»[2]. لهذا السبب كانت اللحوم من العناصر الكثيرة الاستعمال في المطبوخات الأندلسية.

مما سبق ذكره يتبين أن الطبخ الأندلسي تهيأت له كل الظروف ليكون طبخا من المستوى الرفيع والمتميز، خاصة لدى طبقة الخاصة، فوفرة المحصولات الفلاحية وارتفاع مستوى العيش والتقاء تيارات بشرية مختلفة إضافة للإرث التاريخي القديم، كل هذه العناصر تظافرت لخدمته. ولعل هذا يدفعنا إلى القول بأن الطبخ الأندلسي كان طبخا وليد التواصل الفعال بالبيئة الأندلسية ومكوناتها البشرية، ووليد تواصل ماضي إسبانيا وحاضرها. وهذا ما جعل هناك بعض التشابه بين الطبخ

1- أكسيبر أثيون جارثيا سانشيث، «فن الطهي الأندلسي»، مقال سبقت الإحالة عليه، ص. 164.

2- ابن غالب، قطعة من كتاب فرحة الأنفس، ص.293.

الروماني والطبخ الإسباني خلال العصور الوسطى، وتتجلى عوامل التشابه هاته في النقاط التالية[1]:

- ميل للأطعمة القليلة الحموضة مع استعمال مهم للخل.

- ميل للأطعمة المعسولة مع استعمال الفواكه في الوصفات واللحوم والأسماك.

وكان العسل يستعمل في محل السكر الذي كان قليل الانتشار في روما. وقد ارتبطت زراعته في مدينة بلنسية بدخول المسلمين إلى إسبانيا[2].

فالتشابه الحاصل بين الطبخ الأندلسي والطبخ الروماني لا يمكن تفسيره إلا ببقاء رواسب الإرث الروماني في المطابخ الإسبانية، وعن طريق الجوار والمصاهرة انتقل هذا الإرث إلى مطبوخات الأندلسيين، التي كانت صورة حية لمطبوخات المشرق، حتى إن بعض المطبوخات كانت تحمل نفس الاسم المشرقي من ذلك الجوزينق واللوزينج والكعك والكنافة والهريسة والثريد[3].

فهذا التأثير المشرقي في الطبخ الأندلسي لا يمكن تفسيره إلا بانتقال ثقافة الطبخ المشرقية مع صفوف الفاتحين العرب. وقد غذتها بعد ذلك

1- Livres de cuisine médiévales écrits en latin de recoquinaria. (Apicuis). www.Oldook.com. p. 2.

2- La culture catalane est mon expression. assure santi santamaria. www. saveursdumonde.net. p. 2.

3- سهام الدبابي الميساوي، «الخبز طعاما في الأندلس في القرون: الخامس والسادس والسابع هـ (11- 12-13م)، دراسات أندلسية، معرض إشبيلية الدولي، 1992، العدد السابع، جانفي، 1992، ص. 79.

الهجرات البشرية المتتالية بين المشرق والأندلس في اتجاهين متعاكسين، خاصة تلك التي قادت زرياب إلى الديار الأندلسية، ليصبح طبخه نمطا لكل سكان إسبانيا. وعند الحديث عن الطبخ الأندلسي لابد من الإشارة إلى التأثير البربري، هذا التأثير الذي يتجلى في بعض المطبوخات التراثية التي لها علاقة ببلاد شمال إفريقيا، منها على وجه التخصيص التفايا والكسكس ومشتقاته. ولتوضيح تجليات التواصل هاته في الطبخ الأندلسي سنقوم بجرد لبعض المطبوخات الأندلسية التي عرفت خلال الفترة المدروسة ولو أن الارتباط بالزمن في هذا الموضوع لا فائدة منه، خاصة وأن المطبوخات تستمر لعقود طويلة من الزمن إلا أنها يمكنها أن تتعرض لبعض التغيرات والزيادات.

ثالثا: الطبخ.

كان الطبيخ الأندلسي خلال هذه الفترة طبيخا متوسطيا يجمع بين ثقافات متعددة، ووصفات من أزمنة مختلفة ويمكن اعتباره بؤرة لتأثيرات مشرقية وإسبانية ومغربية، وهذا ما يمكن استخلاصه من بعض النماذج للمطبوخات المشهورة في الأندلس.

1- المجبنات

هي نوع من الفطائر المحشوة بالجبن وتقلى في الزيت الطيب وتؤكل ساخنة. وقد اختصت بهذا النوع من الطبيخ الأندلس فقط، إذ لا نجد إشارات مصدرية تدل على وجودها بالمشرق، وهذا يجرنا إلى الاعتقاد بأن هذا النوع من الطبخ كان معروفا عند الرومان إذ توجد إشارة تشير

إلى أن الرومان كانوا يخلطون الجبن بالتوابل وبعض الأعشاب[1].

أما بلاد المغرب فقد تم نقل طريقة تحضير المجبنات إليها عن طريق الأندلس. فقد ذكر عبد الباسط بن خليل في كتاب «الباسم في حوادث العمر والتراجم» أنه عندما زار تونس في 22 ذو القعدة 866 هجرية، أي بعد قرنين من قدوم المورسكيون إليها فسنحت له الفرصة أن يحضر حفل أقامه التاجر الخوجا الحاج أبو القاسم البنيولي الغرناطي، والنص هو كالتالي: «هيؤوا من جملة هذه الضيافة مأكولا يقال له المجبنة من مآكل الأندلس وصفته جبن طري يدعك بالأيدي حتى يصير في قوام عجين الزلابية، بهذه البلاد أو أغلظ قواما منه بيسير، ثم يؤخذ منه قطعة تبسط بالكف بلطافة وشباقة، ثم يجعل عليها قطعة من الجبن المدعوك ويجمع حتى يصير الجبن حشوا لها، ثم يبسط قليلا ثم يلقى في الطاجن وهو على النار بالدهن، فيلقى، ثم يرفع ويرش عليه السكر المدقوق ناعما ومعه اليسير من الكمون»[2]. فمن خلال هذا النص نستنتج أن المجبنات لم تكن معروفة في مصر. أما فيما يخص طريقة تحضيرها في الأندلس، فيذكر صاحب أنواع الصيدلة أن المجبنة لا تهيأ من جبن واحد بل من جبنين، أي الغنمي والبقري[3]، ولا يكون الجبن

1- Histoire de la gastronomie en Europe. www.oldook.com. p. 3.

2- نقلا عن محمد رزق، «الجالية الأندلسية بالمغرب العربي (تونس والجزائر)" ن المناهل، العدد. 10، 1989، ص.ص. 154-155.

3- يقول صاحب أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة «لأنها إن عملت بجبن الغنم وحده تتفتق فيخرج الجبن منها ويسيل، وإن عملت بجبن البقر، تشرك وتستدر، وصار لحمه واحدة ولا تفترق أجزاؤها». انظر: مؤرخ مجهول، أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة...، ص. 180.

طريا جدا بل شديدا وبدون ملح قد جف من مائه، وهذه هي الطريقة التي يصنع بها الجبن في غرب الأندلس كإشبيلية وقرطبة وشريس[1]. والمجبنات أنواع منها ما يقلى في المقلاة بزيت عذب، ومنها ما يطهى في الفرن وتسمى المجبنة الفرنية أو الطليطلية[2]. وعادة الأندلسيين أن يأكلوا المجبنات في الصباح ويشترط أن تكون ساخنة، لذلك قالت العامة: «مجبنة الظهر، خرج نارها وقل طلابها»[3]. وظلت لفظة Almojabana مستعملة في إسبانيا حتى بعد خروج المسلمون منها[4].

2- العصائد.

العصيدة من العصد وهو اللي، ويقال للشخص اللاوي عنقه عاصد[5] والعصائد من الأكلات الشعبية المعروفة في الأندلس. كانت تؤخذ من العسل المصفى المنزوع الرغوة ويضاف إليها زيت، وسمن طري، ويرفع على نار لينة، فإذا علا جعل فيه من لباب الخبز الصافي المختمر المحكوك قدر الكفاية ولوز مقشر مدقوق ومحاح ويحرك حتى

1- المصدر نفسه، ص.ص. 180–181.

2- المصدر نفسه، ص. 182.

3- الزجالي، أمثال العوام في الأندلس، ج.2، ص. 32.

4- المصدر نفسه، ج.2، ص. 32، دايفدوينز، «فنون الطبخ في الأندلس»، الحضارة الإسلامية في الأندلس، مركز دراسات الحضارة العربية، بيروت، ج.2، ص. 1032.

5- أبو عبدالله بن عبدالله الخطيب الإسكافي، كتاب مبادئ اللغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1985، ص. 74.

يظهر زيته ثم ينزل ويترك حتى يبرد ويذر عليه من السكر المسحوق ومن أنواع الدسم والأدهان[1]. وهناك عصيدة مجشّشة تؤخذ من القمح المجشش، ويحرك حتى يتضح، ثم يضاف إليه عسل منزوع الرغوة، ومن دسم اللحم المطبوخ مع شحمه، ويلقى عليه زبد طري وسكر مدقوق وفنيد أبيض ومسحوق القرفة. وهناك عصائد من مختر الدقيق أو السميد مزينة باللحم المقطع والخضر تأكل في قصعات مصنوعة كليا من الخزف بمعالق من الخشب[2]. وهناك نوع من العصائد كان يؤكل بالزيت، عرف عند الأندلسيين باسم البلياط وهو اسم معرب عن الكلمة الإسبانية (Poleadas)[3]. كما عرفت عصائد الدرة عند الإسبان باسم Polenta، وهو اسم لاتيني اشتق منه الأندلسيون اسم بلنتة وأطلقوه على ما بكر من الشعير. والصواب أن يقال باكورة[4]، ويدل تعريب هذه الكلمات على التثاقف بين المسلمين والإسبان في مجال الطبخ.

3- الكسكس ومشتقاته.

الكسكس من الأطعمة التي اختص بها أهل المغرب[5]، وكان له مجموعة من الأسماء الأمازيغية، منها: أسكسو، وُفتي، أروباي، أدلبو،

1- مؤرخ مجهول، أنواع الصيدلة في أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة...، ص. 174.

2- المصدر نفسه، ص. 174. Dufourcq. la vie quotidienne.... p. 104.

3- الزجالي، أمثال العوام في الأندلس، ق.2، ص. 51.

4- عبد العزيز الأهواني، ألفاظ مغربية...، ص. 23.

5- رينهارت دوزي، تكملة المعاجم العربية، ترجمة محمد سليم النعيمي، دار الحرية، بغداد، 1978، م.1، ص. 272. روم لاندو، المغاربة بالأسس واليوم، تعريب وتقديم بنحمان الداودي، دار النجاح، الدار البيضاء، بدون تاريخ، ص. 37.

أشنيك[1]. أما لفظ أبركوكس، أبركوكش، أرشوش فهو الكسكس الغليظ الحب، ويسمى أيضا المحمصة[2]، وأزيكوك هو الكسكس المسقي باللبن والحليب الساخن، أما لفظ السفة فيطلق على الكسكس المدهون بالزبدة[3].

وقد ورد في تذكرة داود: «كسكسو اسم لما يرطب من الدقيق بنحو السمن ويفتل مستديرا، ثم يغطى فوار الماء ويعرق بأمراق اللحم، وأجوده المأخوذ من خالص دقيق الحنطة المجفف بعد تحويره»[4]. ومازالت بعض المأثورات الشعبية البربرية تقول: «ورثنا عن الجدود حلق الرؤوس وأكل الكسكس وارتداء البرنس»[5]. وذهب بعض الباحثين إلى أن الكسكس ذو أصل فينيقي، كان ضمن المؤثرات الحضارة الفينيقية بالمغرب[6]، غير

1- محمد شفيق، المعجم العربي الأمزيغي، الهلال العربي للطبع والنشر، الرباط، 1996، ج.2، ص. 398.

2- محمد شفيق غربال، الدارجة العربية مجال توارد بين الأمزيغية والعربية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1999، ص. 66. انظر أيضا:

Zakiya Iraqui. le dictionnaire colin de l'arabe dialectal Marocain. sous institution d'études et de recherches pour l'arabisation. Rabat. en collaboration avec le C-N-R. Paris. Al manahil. 1993. V.2. p. 1.

3- المرجع نفسه، ص. 398.

4- نقلا عن رجب عبدالجواد، المرجع السابق، ص. 50.

5- محمد مقر، اللباس المغربي خلال عهدي المرابطين والموحدين، رسالة لنيل ديبلوم الدراسات العليا المعمقة في التاريخ، جامعة محمد الخامس كلية الآداب، الرباط، السنة الجامعية 1995-1996، ص. 68.

6- إبراهيم حركات، «الحياة الاجتماعية في عصر بني مرين الأطعمة والأفراح»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، العدد (5-6)، ص. 1979، ص. 45.

أن هذا الطرح يبدو غامضا لأننا إذا سلمنا بأن الكسكس ذو أصل فينيقي فيبقى الإشكال المطروح، لماذا لم ينتشر هذا الطبخ في المناطق الأولى التي استقر بها الفينيقيون كسوريا ولبنان والأردن؟

على العموم لم تذكر مصادر الفترة المدروسة إشارات حول وجود الكسكس في الأندلس، لعل ذلك ما دفع ببعض الباحثين المحدثين إلى تحديد فترة دخوله إلى الأندلس ما بين القرنين الثالث عشر الميلادي[1]، والرابع عشر الميلادي[2]، رغم أنه من المحتمل أن يكون قد دخل الأندلس قبل هذه الفترة بكثير، خاصة مع الفاتحين وخلال الهجرات البربرية المتوالية على الأندلس. فعدم وجود إشارات مصدرية تخص هذه الأكلة لا يعني بتاتا أنها لم تكن معروفة.

على العموم ذكرت المصادر الأندلسية المتأخرة الكسكس وتغنى به الشعراء، حيث قال أبو عبدالله بن الأزرق[3]:

وهات ذكر الكسكو فهو شريف وسني
لاسيما إن كان مص نوعا بفتل حسن

يلاحظ من خلال هذه الأبيات أن الكسكس الجيد هو الذي يكون مصنوعا بفتل جيد، وهذه المسألة كانت معروفة أيضا في المغرب، حيث صنفوا أنواع الكسكس حسب جودة ورداءة صنعه، فأطلقوا على الكسكس

1- Charles-Emmanuel Dufourcq. la vie quotidienne dans l'Europe médiévale saus domination arabe. Paris. Hachette. 1978. p. 104.

2- Evariste.Lévi-Provençal. l'Espagne musulmane. le siècle du califat de Cordoue. Paris. Maisonneuve et Larose. 1999. p. 419.

3- المقري، نفح الطيب، م.3، ص. 300.

المتقن الصنع المتساوي الحب اسم أبراراز، وأبابرار، أو ئخف وكطوف، أي كان قدر رأس النملة[1]. وقد ورد ذكر الكسكس ومشتقاته في أمثال العامة أيضا فقالوا: «غمتني بحال كسكسو»[2]، وهذا المثل يدل على طريقة طبخ الكسكسو في الأندلس، حيث تملأ قدر الكسكسو من الكسكس برفق، وتوضع على القدر فم الكسكسو وتشد بمنشف غليظ، لينعكس بخاره، وليستحكم طبخه[3] ومن أمثالهم أيضا: «آش دخل بركوكش في الضيافة»[4]. ويدل هذا المثل على أن بركوكش من الأطعمة المتواضعة التي لا تقدم في الضيافة، وكان يعرف عند الأندلسيين باسم الزبزين، وقد عنون ابن رزين لهذا اللون من الطعام بما يلي: «حسو يعرفه الأندلسيون بالزبزين وأهل العدوة بالبركوكس»[5].

4- التفايا

هي نوع من الطبيخ المعروف عند الأندلسيين علمهم إياه زرياب، كان يحضر بماء الكزبرة الرطبة المحلى بالسنبوسق والكباب[6]. والتفايا

1- محمد شفيق، المعجم العربي الأمزيغي، ج.2، ص. 389.

2- الزجالي، أمثال العوام، ج.2، ص. 389.

3- ابن رزين التجيبي، فضالة الخوان في طيبات الطعام والألوان صورة من فن الطبخ في الأندلس والمغرب في بداية عصر بني مرين، تحقيق محمد شقرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984، ص. 87.

4- الزجالي، أمثال العوام في الأندلس، ج.2، ص. 25.

5- ابن رزين، فضالة الخوان، ص. 60.

6- المقري، نفح الطيب، م.3، ص. 127.

أنـواع، منها التفايا البيضاء وتهيء من لحم الضأن الفتي السمين في قطع صغار يضاف إليها الماء والفلفل والكزبرة اليابسة وقليل من ماء بصلة مدقوقة ومغرفة زيت عذب وماء على نار لينة، ويتفقد بالتحريك ويضاف إليه البندق واللوز المقشر المقسوم، ومن أراده أخضرا يضيف إليه ماء الكزبرة الرطبة، وهناك أيضا تفايا مبيضة وأخرى مقلية وأنواع مشرقية[1].

ويـرى بعض الباحثين، ومنهم دوزي (Dozy) أن التفايا «نـوع من الطعام يتخذ في المغرب من اللحم والتوابل والماء والكزبرة، والزيت والملح وفي التفايا الخضراء تكون الكزبرة طرية، بينما تكون جافة في التفايا البيضاء»[2].

ويفترض أن كلمة التفايا هي مشتقة من الكلمة الأمازيغية تيفييا والتي تعني بالأمازيغية اللحوم ومفردها تيفيي[3]، وإذا صح هذا الاعتقاد فإننا سنكون أمـام إشكالية ما إذا كان هذا النوع من الطبيخ قد انتقل إلى المشرق، ومن هناك نقله زرياب إلى الأندلس، أو كان معروفا فقط بشمال إفريقيا ونقله من هناك زرياب عند مروره بإفريقية.

5- الثـريد

هو ما يهشم من الخبز ثم يبل بمـاء القدر وغيره ويقال له أيضا

1- المصدر نفسه، ص. 127.

2- رينهارت دوزي، تكملة المعاجم العربية، ج.2، ص. 9.

3- محمد شفيق، الدارجة المغربية مجال توارد بين الأمازيغية والعربية، ص. 46.

ثريدة[1]. وعرف هذا النوع من الطبيخ في المشرق منذ صدر الإسلام، ففي الحديث: «فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام»[2]. يذكر ابن منظور أنه لم يرد عين الثريد ولكن أراد الطعام المتخذ من اللحم والثريد معا، لأن الثريد في غالب الأحيان كان يتخذ من اللحم[3].

وقد عرف هذا النوع من الطبيخ في الجزيرة العربية منذ القدم، ويعتبر الوجبة الشعبية الأولى في كل الأقطار العربية[4]. ويقال إن أول من ثرد الثريد من العرب هو هشام بن عبد مناف، كان اسمه عمرو، فسمي هاشما لهشمه الخبز وإطعامه الثريد أيام المجاعة، وفي ذلك يقول الشاعر[5]:

عمرو الذي هشم الثريد لقومه ورجال مكة مستون عجاف

وذكر المقدسي أن الثريد كان من الأطعمة التي تهيئ في مناسبات الزواج بإقليم الديلم[6].

1- ابن منظور، لسان العرب، تصحيح أمين محمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، ج.2، ص. 91.

2- المصدر نفسه، ص. 91.

3- المصدر نفسه، ص. 91.

4- نادية الغزي، حضارة الطعام في بلاد الرافدين والشام، دار الفكر، دمشق، 2001، ج.1، ص. 173.

5- عبدالملك بن حبيب، كتاب التاريخ، دراسة وتحقيق خرخي أغوادي، منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، مدريد، 1991، ص. 76، القلقشندي، صبح الأعشى، ج.1، ص. 358.

6- المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مطبعة مدبولي، القاهرة، 1991، ص. 370.

وتشير مصادر أخرى إلى وجود هذا اللون من الطبيخ أيضا في إفريقية[1]، وهذا إن دل فإنما يدل على التثاقف الحضاري بين هذه الأقطار الإسلامية رغم البون الشاسع بينها.

وذكر المشارقة الثريد في أشعارهم، قال علي ابن العباس الرومي[2]:

وتقدمتها قبل ذلك ثرائد مثل الرياض بمثل ذلك تهدر

وقد انتقلت هذه الوصفة إلى الأندلس وتغنى بها شعراؤها، فقال أبو عبدالله بن الأزرق فيها[3]:

هل للثريد عودة إلي قد شوقتني
تغوص فيه أناملي غوص الأكول المحسن

كما ذكرها الأندلسيون في أمثالهم فقالوا: «اعمل الثريد، ونعملك ما تريد»[4]. وقالوا: «بحل شحيم على ثريد»[5]. وتشير المصادر إلى أن الثريد في الأندلس كان يصنع باللحوم أو باللبن والسمن أو الزبد[6]. وقد ذكر صاحب كتاب أنواع الصيدلة بعض فوائد الثرائد، منها: أنها

1- المصدر نفسه، ص. 243. القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج.5، ص.ص. 72-144.

2- إبراهيم علي الحصري، زهر الآداب، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، دار الجيل، بيروت، 1972، ج.1، ص. 342.

3- المقري، نفح الطيب، م.3، ص. 300.

4- الزجالي، أمثال العوام في الأندلس، ج.2، ص. 153.

5- المرجع السابق، ص. 153.

6- ابن بشكوال، كتاب الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1989، ج.1، ص. 72.

مرطبة للأبدان اليابسة صالحة لها، وهي جيدة للشبان وبالأخص إذا كانت ملطفة بالخل ولحوم العجل السمان[1].

6- لون التقليـة

تعني لفظة لون عند الأندلسيين صنفا واحدا من الطبيخ أو من الطعام[2]. والتقلية من الطبيخ الذي أخذه الأندلسيون عن زرياب ونسب إليه[3]، وهو عبارة عن فول مقلي[4]، واشتق الأندلسيون من اسم زرياب الفعل زريب وأصبح يعني عندهم: شوى أو قلى أو حمص[5].

7- القلايـا

هي نوع من الطبيخ يعتمد على القلي في الزيت ومفردها قلية، وهي فارسية عربت[6]. وكان هذا النوع من الطبيخ سهلا وسريع التحضير لذلك قالت أمثال العوام «طشطون أخير من الجوع»[7]. ويذكر محمد بن شريفة أن طشطون هي الكلمة الإسبانية Toston ولها معان كثيرة

1- مؤرخ مجهول، أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة، الطبيخ في المغرب والأندلس في عصر الموحدين، ص. 156.

2- رجب عبدالجواد إبراهيم، ألفاظ المأكل،ص. 46.

3- المقري، نفح الطيب، م.3، ص. 127.

4- رجب عبدالجواد إبراهيم، المرجع السابق، ص. 46.

5- المرجع نفسه، ص. 46.

6- عبد العزيز الأهواني، ألفاظ مغربية...، ص. ص. 52-53.

7- الزجالي، أمثال العوام في الأندلس، ج.2، ص. 243.

لعل أشهرها وأقربها إلى المثل، خبز يقلى بالزيت[1]. والمثل في الإسبانية « Amengu a de pon, bulnas sontortas »[2]. وفي المشرق كان قلي الخضر والباذنجان من الأكلات الشعبية وأكلات الزهاد[3]، وقد كان زرياب هو من نقل هذا النوع من الطبيخ إلى الأندلس[4].

رابعا: الأشربة

1- الماء والعصير والألبان.

كان الماء مشروبا أساسيا في الأندلس، ويفترض أن الأندلسيين لجئوا بدورهم إلى تقنية تبريد الماء بواسطة الثلج خاصة وأن المعلومات التي لدينا تفيد أن هذه التقنية استخدمت في المشرق منذ الأمويين واستعملها الفاطميون في مصر، لذلك لا نستبعد انتقال هذه التقنية كغيرها من التقنيات إلى الأندلس[5]. إضافة إلى الماء العذب شرب الأندلسيون ماءا معطرا بزهور البرتقال والورد[6] أو بمشروب محضر بعناية فائقة

1- المرجع نفسه، ص. 243.

2- نفسه، ص. 243.

3- ابن الجوزي..، كتاب المنتظم، دراسة في منهجه وموارده وأهميته، دراسة وتحقيق حسن عيسى علي الحكيم، دار عالم الكتب، بيروت، 1985، ص. 134.

4- Abderrahim Bargach, « une civilisation et un art de vivre », le mémorial du Maroc, collection dirigée par Larbi Essakali, sans date, Vol.8, p. 211.

5- عبد المنعم ماجد، تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، نشر مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1996، ص. 139.

6- E. Lévi - Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane le siècle du califat de Cordoue, Paris, Maisonneuve et Larose, 1992, t.III, p. 421.

وبطرق مختلفة: بالتفاح وبالإجاص وثمرة الأترج وبالخشخاش وبزهور الرمان والسفرجل والليمون[1]،كما شربوا مشروبات أخرى مثل: الموستو، وهو عصير من أنواع مختلفة من الفواكه[2]، ومشروب الربو وهو عصير من العنب المطهى جيدا وهو خالي من التفل[3] وشربوا أيضا الألبان التي كانت توفرها المواشي[4].

2- الخمر والنبيذ

الخمر هو ما اتخذ من عصير العنب خاصة[5]، أما الشراب المتخذ من الزبيب والتمر وما شاكله فيقال له نبيذ[6]. وقد عرف ابن عبد ربه الخمر والنبيذ بما يلي: «النبيذ كل ما نبذ في الدباء والمزفت فاشتد حتى يسكر وما لم يشتد فليس يسمى نبيذا، كما أنه ما لم يغل من عصير العنب

1- Dufourcq. la vie quotidienne.... p. 106.

2- العذري، نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار، ص. 96.

3- أكسيير أثيون جارثيا سانشيت، «فن الطهي الأندلسي»، مقال سبقت الإحالة عليه، ص.161.

4- نفسه، ص. 161.

5- يقول أهل الأندلس لما يعصر من العنب مصطار، وإنما المصطر الخمر التي فيها حموضة، وقال البعض إنها هي التي فيها حلوة، وقد عربت هذه الكلمة في المشرق ومن هناك انتقلت إلى الأندلس وهي في اللاتينية Mustum والصفة منها Mustarius وفي الإسبانية Mosto . عد إلى عبد العزيز الأهواني، ألفاظ العامة، ص. 61.

6- القلقشندي، صبح الأعشى، ج.1، ص. 161.

حتى يشتد فليس يسمى خمرا»[1]. قال الشاعر[2]

نبيذا إذا مر الذباب بدنه تقطر أو خر الذباب وقيذا

أما ابن خفاجة فهو يصف النبيذ بأنه: «بساط، موضوعه الراحة والانبساط وقلما يطيب رضاع الكاس، إلا مع الصديق الشقيق، المشبه بالأخ الشقيق، فهو رضاع ثان ترعى وتحفظ ذمته»[3]. والخمر والنبيذ هما من المشروبات التي عرفت منذ القدم فجاء الإسلام فحرمها بنص قرآني قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوه﴾[4].

وأباح أبو حنيفة المثلث من الخمر وهو ما ذهب ثلثاه وبقي ثلثه، وقال بطهارته، ونفس الشيء ذهبت إليه الشافعية[5]. أما النبيذ، فقد نجسه الشافعي رضي الله عنه وأوجب الحد بشربه وإن لم يصل منه إلى قدر يحصل منه سكر، أما أبو حنيفة فقد منع الحد في القدر الذي لا يسكر[6].

1- ابن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وإبراهيم الأبياري وعبد السلام هارون، بدون، القاهرة، 1949، ج.6، ص.ص. 352-353.

2- المصدر نفسه، ص.ص. 352-353.

3- ابن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ق.3، م.2، ص. 546.

4- سورة المائدة، الآية: 90.

5- القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، شرحه وعلق عليه وقابل نصوصه محمد حسين شمس الدين، دار الفكر، بيروت، 1987، ج.2، ص. 161.

6- المصدر نفسه، ص. 161.

لم يستطع بعض المسلمين كبح جماح شهواتهم عن المحرمات فأقبلوا على شرب الخمر رغم تحريمه بنص قرآني، واشترك في ذلك عامة الناس وخاصتهم وأمراؤهم[1]. فكان معظم أمراء وخلفاء بني أمية مدمنين على شربه، منهم الحكم بن هشام الذي عرف بمجونه وتشاغله بشرب الخمر الشيء الذي دفع بأهل قرطبة إلى التعرض له ولجنده بالسب والأذى وبالغوا في ذلك حتى إنهم كانوا ينادون عند انقضاء الآذان «يا مخمور الصلاة»[2]. ومنهم عبدالله بن عبدالرحمن بن الحكم[3] ومحمد بن عبدالرحمن[4].

وقد ساعد على تفشي هذه العادة وفرة الأعناب بأرض الأندلس وكثرة المنتزهات ودعة العيش ومجاورتهم للنصارى واليهود، لذلك تفنن الأندلسيون في اتخاذ مجالس اللهو والخمر فأحاطوها بموسيقيين

1- كان أول من شرب المسكر من خلفاء بني أمية يزيد بن معاوية فقد ذكر عنه أنه كان لا يمسي إلا سكرانا ولا يصبح إلا خمورا فقيل له يزيد الخمور. أما الوليد بن عبدالملك فكان يشرب يوما ويدع يوما، وكان هشام يشرب أيام الجمعة بعد الصلاة. واعتاد عبدالملك الشرب في كل شهر مرة حتى لا يعقل أفي السماء هو أو في الأرض. انظر: ابن عبدربه، العقد الفريد، ج3، ص. 291.

2- النويري، تاريخ الغرب الإسلامي في العصر الوسيط من كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق وتعليق مصطفى أبو ضيف أحمد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985، ص. 89.

3- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، حققه وشرحه وقدم له أنيس الطباع، مؤسسة، المعارف، بيروت، 1994، 89.

4- المصدر السابق، ص.ص. 129–130.

ومغنيين[1] وشاركتهم في بعض الأحيان الجواري في شرب الخمر[2]. ويصف ابن عبد ربه مجالس الخمر وأصوات العود الذي يشنف آذان الحضور فقال[3]:

كأنما العود فيما بيننا ملك   يمشي الهويني وتتلوه عساكره

كأنه إذا تمطى وهي تتبعه   كسرى ابن هرمز تقفوه أساوره

وكان بعض الأندلسيين يحاولون تبرير شربهم للخمر، ومنهم أبا الخير الذي سمعه حسان بن محمد يقول بأن الخمر حلال[4]، ومنهم ابن عبد ربه الذي قال: «أو ذلك أن تحريم الخمر مجمع عليه الاختلاف فيه بين اثنين من الأئمة والعلماء وتحريم النبيذ مختلف فيه بين الأكابر من أصحاب النبي ﷺ والتابعين بإحسان حتى لقد اضطر محمد بن شرين في عمله أن يسأل عبيدة السلماني عن النبيذ فقال له عبيدة ممن أدرك أبا بكر وعمر»[5].

وقد احترف بعض المسلمين حرفة عصر الخمر وبيعه وربما شجعهم

1- المصدر السابق، ص.ص. 118-119.

2- ابن حيان، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، القطعة التي حققها إسماعيل العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، 1990، ص.ص. 147-148.

3- ابن عبد ربه، ديوان ابن عبد ربه، تقديم ودراسة محمد التنوخي، منشورات مؤسسة ومكتبة الخافقين، بدون مكان النشر، 1977، ص. 33.

4- عيسى بن سهل، ثلاث وثائق في محاربة الأهواء والبدع في الأندلس مستخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى للقاضي أبي الأصبغ، تحقيق عبدالوهاب خلاف، بدون (د.ن)، 1981، ص. 71.

5- ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج.6، ص.ص. 352-353.

على ذلك مجاورتهم للنصارى وتسامح فقهاء وقضاة هذه الفترة في شرب الخمر. فمن المعلوم جدا أن عادة شرب الخمر والنبيذ قد عرفت في المشرق منذ الجاهلية، وبقيت رواسبها في هذا المجتمع رغم تحريم الإسلام لها، لذلك فإن انتشار هذه العادة بين مسلمي الأندلس لم تكن وليدة احتكاكهم بالنصارى واليهود، بل كانت عادة تأصلت فيهم، لكن الجديد الذي طرأ على هذه العادة هي تفشيها بشكل كبير، حتى إن الفقهاء قد ملوا من معاقبة المخمورين. ويذكر الخشني مجموعة من الروايات توضح ذلك منها هذا النص: «قال أحمد بن عبادة، حكى رجل كان يخدم محمد بن سلمة، ويمشي معه قال: بينما القاضي يوما في بعض الأزقة ونظر إلى سكران، فقال لي: خذه؛ حتى أقيم عليه الحد: فقال له السكران: تعالى أنت بنفسك - يا قاضي - فخذني، والله: لئن أخذتك لأضربنك ضربا قال: فقصد محمد بن سلمة طريق السكران، وأخذ بغيره، ثم قال لي القاضي: سمعت ما قال، والله ما أظنه إلا كان يفعل؛ الحمد لله: الذي نجانا منه»[1]. والنص الآخر الذي يفيد ذلك: «قال محمد ذكر لي بعض أهل العلم: قال كان محمد ابن زياد يوما، يمشي مع محمد ابن عيسى الأعشى: حتى لقي رجلا يتمادى سكرا، فأمر القاضي محمد ابن زياد بأخذه –ليقيم عليه الحد- فأخذه أعوانه ثم مشى قليلا، وأتى إلى موضع ضيق: فتقدم القاضي، وتأخر الأعشى؛ ففي تأخره عن

1- الخشني، قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، تحقيق عزت العطار الحسني، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، بغداد، 1972.

القاضي: التفت إلى الذي كان يمسك السكران، فقال: يقول لك القاضي: أطلقه، ثم افترقا جميعا، ونزل القاضي، ودعا بالسكران، فقيل له: أمرنا عنك أبو عبدالله الفقيه أن نطلقه، فقال: وفعل؟ قال له نعم، قال: أحسن»[1].

فهذا التساهل في أمر المخمورين دفع أحد الأندلسيين إلى التساؤل عن العلة، فذكر الخشني ما نصه: «وتسامح من القضاة في حد السكر وإعفاؤهم عليه، لا أعلم له وجها، إلا أن حده ليس بنص كتاب ولا سنة، وإنما أمر النبي ﷺ أن يضرب بالنعال وأطراف الثياب، ثم اجتهد فيه الصحابة رضي الله عنهم بعد ذلك زمن أبي بكر وقد روي عنه- أبي بكر- عند موته أنه قال: ما بقي في نفسي شيء غير حد الخمر، فإنه شيء لم يفعله رسول الله وإنما هو شيء رأيناه بعده»[2].

ونتيجة لتسامح القضاة في حد شارب الخمر استفحلت هذه العادة واشتدت وثيرتها. وقد حاول عبدالرحمن الأوسط الحد من هذه الآفة بأن هدم الفندق الذي تباع فيه. يقول ابن سعيد: «واستفتح دولته بهدم فندق الخمر وإظهار البر وتملى الناس معه العيش، وخلا هو بلذاته، وطال عمره وفشا نسله»[3]. ويذكر صاحب كتاب ذكر بلاد الأندلس في حقه ما نصه: «وأمر بتغيير المنكرات وأزال المكوس وأمر بهدم المروس التي يباع فيها

1- المصدر نفسه، ص. 89.

2- القاضي عياض، ترتيب المدارك...، ج.5، ص. 206.

3- ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج.1، ص. 46.

الخمر. وهدم ديار الفساد وضرب أهل الفساد وطردهم عن قرطبة»[1]. وحاول بعده الخليفة الحكم المستنصر بالله استئصال شجرة العنب بعد أن شاور خاصته في هذا الأمر فقيل له إنها تعمل من التين وغيره فتوقف عن ذلك[2]. وفي أمر إراقة الخمور يقول أبو عمر يوسف ابن هارون الكندي قصيدته المشهورة متوجعا لشاربها، وهي قوله[3]:

بخطب الشاربين يضيق صدري ... وترمضني بليتهم لعمري

وهل غير عشاق أصيبوا ... بفقد حبائب ومنوا بهجر

أعشاق المدامة إن جزعتم ... لفرقتها فليس مكان صبر

سعى طلابكم حتى أريقت ... دماء فوق وجه الأرض تجري

تطوع عرفها شرقا وغربا ... وصبق أفق قرطبة بعطر

فقل للمسفحين لها بفسح ... وما سكنته من ظرف بكسير

وللأبواب إحراق إلى أن ... تركتم أهلها سكان قفر

تحريتم بذاك العدل فيما ... بزعمكم فإن يك عن تحري

ونظرا لاستفحال ظاهرة شرب الخمر في الأندلس وما يتبعها من تبعات سلبية على شخصية المسلم وأخلاقه[4]، شدد بعض علماء عصر

1- ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص. 46.

2- مؤرخ مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ج. 1، ص. 139.

3- الحميدي، جذورة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، تحقيق روحية عبدالرحمن السويقي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص. 19. النويري، تاريخ المغرب الإسلامي في العصر الوسيط...، ص. 18.

4- انظر: ابن حزم، الملل والنحل، بدون محقق، دار المعرفة، بيروت، 1975ن م.1،

الإمارة ومنهم عبد الملك بن حبيب في تبيين مخاطرها فقال: «زعم أهل التجربة لها أن فيه عشرين داء: تسدد؛ وتحفر، وتبخر، وتقطر، وتفقر، وتعمش، وترعش، وتفلج، وتنشج، وتمحق، وتسلق، وتدرد، وترعد، وتغير اللون، وتخلق الصوت، وتخفف القلب، وتسخط الرب، وتوجب النار، وتلزم العار»[1].

خامسا: مظاهر التعايش بين المأكولات والمشروبات الإسبانية والإسلامية

رغم شح المادة المصدرية التي تبين مظاهر التأثير والتأثر بين المسلمين والنصارى في مجال الطبيخ والشراب، فإنه من المؤكد أنه كان هناك تفاعلا وتأثيرا بين ما هو مسيحي وما هو إسلامي في مستويات عدة حتى أمكننا الحديث عن «ثورة» في ميدان الطبيخ في إسبانيا خلال هذه الفترة، في الوقت الذي كانت فيه الوجبة الغذائية في بقية الأراضي الأوربية لا تتلون، وتتألف أساسا من اللحوم والخبز بجانب الجعة أو النبيذ. كما كان يدخل فيها الكراث والثوم والبصل والكرنب وقليل من

ص. 93. حول ظهور بعض الأمراض الاجتماعية في المجتمع الأندلسي، انظر: صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس الهجري، دار الثقافة، بيروت، 1991، ص.ص. 102-103.

1- عبد الملك بن حبيب، العلاج بالأغذية الطبيعية والأعشاب في بلاد المغرب أو مختصر في الطب، وضع حواشيه وعلق عليه محمد أمين الفناوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ص. 82.

النباتات الدرنية مثل الجزر والبنجر[1]. ولم تستطع أوربا التخلص من هذه الحالة الرتيبة إلا بعد دخول أطعمة جديدة إليها بالتدريج عن طريق إسبانيا وصقلية، خاصة الأرز وأصناف الفواكه مثل الكرز والخوخ والمشمش وأنواع التوت[2].

فالتأثير والتأثر بين الوجبات المسيحية والإسلامية كان ضرورة حتمية، خاصة وأننا نعلم أن أغلب قصور وأمراء بني أمية وخاصة الناس كانت تأوي إليها جواري إسبانيات وبربريات ومشرقيات، وكذلك الشأن بالنسبة لبعض قصور النصارى في الممالك الإسبانية بسبب الأسر، لذلك فمن الأكيد أن كل عنصر دخيل على حضارة ما يكون حاملا لمجموعة من العادات والتقاليد التي يمكن أن يؤثر بها في تلك الحضارة. ويمكن أن يحدث هذا التأثير أيضا عن طريق المعاملات اليومية بين المسلمين والنصارى، خاصة في ميدان التجارة. فأغلب تجار الأندلس كانوا نصارى أو مسلمين أو يهودا، فلذلك يضطر المسلم أن يشتري على اليهودي أو النصراني والعكس صحيح، خاصة إذا كانت هذه المواد المقتنية لها فاعلية التأثير كالوجبات الغذائية التي تباع للمسافرين، والتي صنعت من طرف مسلم أو يهودي أو نصراني. ويشير الحميري إلى وجود هذه المتاجر التي تباع فيها المأكولات للمسافرين في قوله: «مند وجر: بالأندلس بينه وبين ألمرية مرحلة، وهو حصن على نزل تراب أحمر، والمنزل في القرية، ويباع

1- ستانوودكب، في تاريخ الحضارة، ترجمة محمد فتحي عثمان، الدار السعودية، جدة، 1985، ص. 103.

2- المرجع نفسه، ص. 103.

بها للمسافرين الخبز والسمك وجميع الفواكه»[1].

كما يمكن أن يحدث هذا التأثير عن طريق انتقال الطباخين من بلاد إلى بلاد، كما هو الحال بالنسبة لسرح جد أبو الطاهر أحمد بن عمرو بن عبدالله (توفي عام 250هـ أو 253هـ من أهل مصر)، كان طباخا في الأندلس فانتقل إلى مصر وسكن أسيوط[2]. وزرياب الذي أحدث ثورة في ميدان الطبيخ وأصبح فنه نموذجا لجميع سكان إسبانيا. وتقدم لنا المعاجم الإسبانية والعربية مادة خصبة حول مظاهر هذا التأثير والتأثر ظهر أثره بينا في اللغة المستعملة في هذا المجال، وهذا ما يوضحه الجدولان التاليان:

الكلمات العربية الخاصة بالأغذية في المعاجم الإسبانية

الكلمة باللغة الإسبانية	أصلها العربي	المصادر والمراجع
Zafari	نوع من الرمان السفري نقل من المشرق إلى الأندلس في عهد عبدالرحمن الداخل.	Dozy et Engelman، Glossaire des mots Espagnols et portugais dérivés de l'arabe، Beirut، Librairie du Liban، 1974، p. 358.

1- الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، دار السراج، بيروت، 1980، ص. 549.

2- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك، تحقيق عبد القادر الصحراوي، مطبعة فضالة، المحمدية، 1982، ج.4، ص. 173.

Zofaifa	أصلها يوناني الزفيزف وأخذتها الإسبانية عن العربية الزفيزف	المرجع نفسه، ص. 228. الأهواني، ألفاظ مغربية...، ص. 36.
Bonduc	بندق	عادل محمد علي، علم الزراعة والنبات من خلال كتاب الفلاحة لابن بطال، مقال سبقت الإحالة عليه، ص. 203.
Albacora	الباكور عند العرب، التين وكل ما بكر من التمر.	الأهواني، ألفاظ مغربية...، ص. 19.
Lima	استعار العرب لفظتي نارنج وليمون من الفارسية ثم نقلتا إلى الإسبانية ومنها اتصلت باللغات الأوربية ، فقيل في الإنجليزية Lemon وOrange	فيليب حتي، تاريخ العرب، ص. 420. وعبدالعزيز الأهواني، ألفاظ العامة، ص.ص. 55-56.
Azucar	السكر	Dozy et Engelman، Glossaire des mots Espagnols et portugais dérivés de l'arabe، p. 228.
Azofran	الزعفران	المرجع نفسه، ص. 223.

Aciéite	زيت الزيتون يقول المثل الإسباني Aceite d'oliva يقابلها todo mal quita المثل الأندلسي: كل الزيت ولا تمشي لطبيب espèce de beignet fait avec de la farine et du fromage	Dozy et Engelman، Glossaire des mots...، p. 172 انظر أيضا: الزجالي، أمثال العوام في الأندلس، ق.2، ص. 32.
Sabalo	الشابل، جعله معجم الأكاديمية الإسبانية منقولا من اللفظ العربي لكن سيمونيه يرجح أنه من اللاتينية sapidus وهي صفة معناها الشهي.	انظر عبدالعزيز الأهواني، ألفاظ مغربية...، ص. 39.
Ballena	البلين	يقول ابن سعيد: «البلينة حوت كبير يعرف بداية البحر»
tabaque	طبق	Dozy et Engelman، Glossaire des mots...، p. 341.

الكلمات الإسبانية المتعلقة بالأغذية المتداولة عند الأندلسيين.

الكلمة بالعربية	أصلها الإسباني	إيضاحات	المصادر والمراجع
السفنرية	Zanahoria	أطلقها الأندلسيون على الجزر والواحدة جزرة.	عبد العزيز الأهواني، ألفاظ مغربية...، ص. 38.

البلياط	Poleadas	البلياط نوع من العصائد كان يؤكل بالزيت.	الزجالي، أمثال العوام في الأندلس، ق.2، ص. 54. المقري، نفح الطيب، م.3، ص. 300.
بلنتة	Polenta	هذا اللفظ أطلقه الأندلسيون على ما بكر من الشعير والصواب أن يقال باكورة. وهذا اللفظ مأخوذ عن الإسبانية وهو لاتيني معناه عصيدة أو سويق من دقيق الدرة.	الأهواني،ألفاظ مغربية...، ص. 23.
البجول	Pezôn	أطلقوه على طرف التين والصواب الذنب، فاللفظ أخذ عن الإسبانية Pezôn والذي بدوره اشتق عن اللاتينية Pes، Pedis والتي تطلق على طرف الثمار كلها لا التين وحده.	الأهواني، ألفاظ مغربية...، ص. 20.
ميرندة	Merienda	يقولون لما يتعجله الإنسان من الطعام قبل الغذاء المرندة والصواب السلفة واللهنة.	المرجع نفسه، ص. 59.

الفصل الخامس

الأعياد والحفلات والمواسم

بعد الفينة والأخـرى يستيقظ الأندلسيون على نغمات الموسيقى وأهاجيز الفرح التي كانت توقظ الطبيعة وتهز أدواحها وتحرك مياهها، إنها لحظات الغبطة والسرور في فردوس أرضي معظم أيامه ولياليه أعياد.

فموضوع الأعياد في الأندلس من المواضيع التي تميط اللثام عن مدى تسامح المسلمين تجاه الأقليات الإثنية والدينية التي كونت نسيج المجتمع الأندلسي، لذلك سأحاول أن أكشف من خلال هذا البحث عن الجوانب الحضارية في هذه الأعياد، وأن أبحث عن بعض أصولها، والأهم من ذلك أن أبين مدى محافظة الحكم الإسلامي على الخصوصيات الحضارية للأقليات الأثنو-دينية التي عاشت تحت كنفها، وأن أبرهن أن الإسلام أحسن وعاءٍ للتعايش السلمي بين مختلف الشعوب.

أولا: الأعياد والمواسم الإسلامية في الأندلس

كانت الاحتفالات الدينية في الأندلس مظهرا شعبيا بارزا، ولعل أهم الأعياد الدينية التي احتفل بهما الأندلسيون هما: عيدي الفطر والأضحى اللذان وردا في الشريعة وجاءت بهما السنة[1].

1- السبب في اتخاذهما، ما رواه أبو داود في سننه عن أنس بن مالك رضي الله

1- عيد الفطر

كان عيد الفطر أول عيد ابتدئ به من العيدين وذلك في سنة اثنتين من الهجرة[1]، لذلك حرص المسلمون عامة والأندلسيون، خاصة على الاحتفال به في الأيام الثلاث الأولى من شوال (الشهر العاشر الهجري)، أي في اليوم الذي يلي صيام شهر رمضان، وهو مناسبة يعبر فيها المسلم عن فرحة أدائه فريضة الصوم، وتجب فيه صدقة الفطر لمساعدة الفقراء[2]. كما حرص المسلمون كل الحرص على التهيء لهذا اليوم بكل ما يتوفر لديهم من الطيب وأدوات الزينة، حتى في أوقات الحروب، فيروى عن موسى بن نصير أثناء محاصرته لماردة ما نصه: «فلما كان من أمر الشهداء ما كان، قال العلوج: قد أسرناه، فإن كان يوما مجيبا إلى الصلح فاليوم، فاطلبوه، فخرجوا إليه فألفوه أبيض اللحية، فراضوه على شيء لم يوافقه، ثم رجعوا فلما أقبل العيد بيوم خرجوا إليه ليراضوه، فإذا هو قد شبب لحيته بالحناء، فألفوه أحمر اللحية، فعجبوا، وقال قائلهم: أظنه

عنه عن رسول الله ﷺ «أنه قدم المدينة، ولأهلها يومان يلعبون فيهما، فقال ما هذان اليومان؟ فقالوا: كنا نلعب فيهما في الجاهلية، فقال رسول الله: إن الله عز وجل قد بدلكم خيرا منهما يوم الأضحى ويوم الفطر. انظر: النوري...، نهاية الأرب في فنون الأدب، س.1، ص. 184. والقلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج2، ص. 444.

1 - النويري...، نهاية الأرب...، س.1، ص. 184، القلقشندي، صبح الأعشى...، ج.2، ص. 444.

2 - محمد شفيق غربال، الموسوعة...، ص. 1247.

يأكل ولد أبن آدم، أو ما هذا الذي رأيناه بالأمس. ثم خرجوا إليه يوم الفطر، فإذا اللحية سوداء، فرجعوا إلى أهل مدينتهم فقالوا: يا حمقاء إنما تقاتلون أنبياء يتخلقون كيف شاءوا (...)»[1].

2- عيد الأضحى

إذا كان عيد الفطر في الأندلس مناسبة يخرج فيها المسلم في أبهى حلة وأجمل حال، فإن عيد الأضحى كان مناسبة لشراء الأضحية ولوازم أخرى، القدور والقلل والقرابيب والصفيحات والعطور[2].

لذلك كانت هذه التكاليف ينوء بحملها كثير من الناس، وفي بعض الأحيان لم يكن بإمكان بعض العوام شراء الأضحية، وقد عبرت عن وضعيتهم أمثالهم: مثل المثل الذي يقول: «سليخة دم، وزيل الهم»[3]، وكذلك المثل الذي يقول: «كباش الضحايا، ما لهم بقايا»[4]، ولذلك كان بعض العوام يتحايلون في طريقة الحصول على ثمنها.

فهذا الشاعر ابن عبد ربه يذكر ما نصه: «ضاقت بي الحال في بعض الأعياد فوقع ظني على أبي صالح، فصنعت فيه أبيات وقصدته بها منصرفة إلى داره بالهاجرة وهو يتولى إذ ذاك حكم السوق، فلما عرف صوتي خرج إلى وهره متفضل، وكمه على رأسه، وسألني عن مجيئي،

---

3 - مجهول، أخبار مجموعة...، ص. 26.

1 - ابن قزمان، ديوان ابن قزمان، ص.

2 -الزجالي، أمثال العوام، ج2، ص. 207.

3 - الزجالي، أمثال العوام، ج2، ص. 115.

فقتل: «زيارة، قال: ومع ذلك؟ قلت أبياتا صنعتها فيك. فتهلل وجهه فأجلسني، وقال: أنشدني جعلني الله فداك وأنشدته (...) ثم أدخلني إلى بيته، وأجلسني صدره، وأخرج من تابوت منديل بكسوة فيها طهارة، وغلالة، ورداء، وزوج سراويل (...) فقلت: سبحان الله يا سيدي..! إنما كانت الغاية كبش الضحية»[1].

كما يعتبر عيد الأضحى أيضا فرصة لاجتماع الناس في المصلى وزيارة المقابر للترحم على ذويهم[2]. ويتم الاحتفال به في الأربعة أيام من عاشر ذي الحجة (أي الشهر الثاني عشر في التقويم الهجري)[3].

بعد انقضاء عيد الفطر وعيد الأضحى بفرحهما وسرورهما وبتكاليفهما، التي ينوء بحملها كثير من الناس، يستعد الأندلسيون مرة أخرى لاستقبال عيدي عاشوراء وشعبان.

3- عيد عاشوراء

يعد هذا العيد من الأعياد التي حرص الأندلسيون على إحيائها والاحتفال بها، وذلك في اليوم العاشر من المحرم[4]. ويذكر النويري

1- القاضي عياض، ترتيب المدارك...، ج5، ص.ص. 151-152.

2- ابن قزمان، مصدر سابق، ص. 324.

3- القزويني، عجائب المخلوقات، وغرائب الموجودات، تحقيق فاروق سعيد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1881، ص. 113، محمد شفيق غربالي الموسوعة...، ص. 1246.

4- أحمد شحلان، «الحياة العامة في أندلس العصر الوسيط»، ص. 191

بعض أفعال هذا اليوم، ومنها أن نوحا عليه السلام ركب السفينة فيه فصامه فأمر من معه بصومه[1]، كما ذكر «أن الرسول ﷺ لما هاجر رأى اليهود في المدينة صياما في هذا اليوم، فسألهم عنه؛ فقالوا: هذا اليوم الذي نجى الله تعالى فيه موسى وبني إسرائيل وأغرق فرعون وقومه فنحن نصومه شكرا لله تعالى. فقال (عليه الصلاة والسلام): «أنا أحق بأخي موسى، ثم أمر مناديا فنادى: من أكل فليمسك، ومن لم يأكل فليصم!»[2]. وفي هذا اليوم أيضا قتل الحسن بن علي (رضي الله عنهما)[3].

أما الشرازي فيذكر ما نصه: «إن يوم عاشوراء هو اليوم الذي دارت فيه على أهل بيت نبيكم رحى المحن، وجارت أيدي الزمن، وهتكت ستور الفروض والسنن»[4].

وكان الاحتفال بهذا اليوم يتم بشراء بعض الفواكه كالتين واللوز والجوز(...)، حيث يقول المثل: «أخبار التين باللوز والشريح بالجوز»[5]، كما كان مناسبة لنضم الشعر والتقرب من الأمراء، فهذا عبد الملك بن حبيب (توفي عام 239هـ) كتب أبياتا في ليلة عاشوراء إلى الأمير عبد

1- النويري، نهاية الأرب...، ص. 1، ص. 149

2- النويري، المصدر نفسه، ص. 1، ص. 149

3- النويري، المصدر نفسه، ص. 1، ص. 149.

4- الشيرازي، المجالس المؤيدية، ص. 39.

5- الزجالي، أمثال العوام، ج.2، ص. 207

الرحمن بن الحكم، وهي كالتالي[1]:

لا تنس، لا ينسك الرحمن، عاشوراء	**واذكر لازلت في الأخبار مذكورا**
من بات في ليل عاشوراء ا سعة	**يكن بعيشة في الحول محبورا**
فارغب، فديتك، فيما فيه رغينا	**خير الورى كلهم حيا ومقبورا**

وقد كان الاحتفال بهذا اليوم في العاشر من محرم، بالصوم[2] وشراء الألعاب للأطفال كالنفير[3]. وإضافة إلى الأعياد الدينية كانت هناك بعض المواسيم والاحتفالات العائلية.

2- بعض المواسيم والاحتفالات الإسلامية

جرت العادة في الأندلس كباقي الدول الإسلامية الاحتفال ببعض المواسيم والمناسبات، كالاحتفال بالزفاف والعقيقة، والاحتفال بختان الأطفال سواء كانوا مسلمين أم مسيحيين أم يهودا[4]، والذي يفترض

1- ابن حيان، المقتبس...، القطعة التي حققها محمود علي مكي، ص. 57. ابن عذاري، البيان المغرب...، ج. 2، ص. 111. القاضي عياض، ترتيب المدارك...، ج. 4، ص. 140.

2- أحمد شحلان، «الحياة العامة في أندلس العصر الوسيط»، ضمن الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، تقديم محمد مفتاح، منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، ندوة ان النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003، ص. 191.

3- الزجالي..، أمثال العوام..، ق.1، ص. 241

4- سيمون الحايك، عبد الرحمن الأوسط، المطبعة البوليسية، لبنان، بدون، ص. 167

أنه كان يخصص له موسما. وفي بعض الأحيان كان يتم بطريقة جماعية، ونظرا لعدم وجود نص مصدري حول هذا الموضوع في الفترة المدروسة، أستدل على ذلك بنص ذكره المقري وهو يصف حفلة الإعذار التي أقامها المنصور بن أبي عامر لأولاده، إذ يقول: «ومن مآثره التي هي في حين عصره غرة، ولعين دهره قرة، أنه لما ختن أولاده فختن معهم من أولاد دولته خمسمائة صبي، ومن أولاد الضعفاء عدد لا ينحصر، فبلغت النفقة عليهم في هذا الإعذار خمسمائة ألف دينار، وهذه مكرمة مخلدة، ومنه مقلدة»[1]، فكانت حفلات الإعذار في الأندلس مكلفة جدا خاصة لدى خواص الناس، الذين يحتفلون بها بإحضار المغنيين والموسيقيين وتقديم وجبات شهية مكلفة، إضافة إلى المشروبات، وفي بعض الأحيان يكون النبيذ ضمنها[2].

لعل ذلك ما دفع بهنري بيريس إلى القول بتأثر الأندلسيين في حفلات الإعذار بطقوس التعميد المسيحية[3].

على العموم تعد هذه الأعياد من الأعياد التي يحييها المسلمون بالأندلس، ومن المحتمل جدا أن يكون أهل الذمة قد شاركوهم فيها بحكم الجوار والصاهرة وبحكم تبنيهم للثقافة الإسلامية لغة وتقاليدا ونمط حياة[4].

1- المقري، نفح الطيب...، م. 1، ص. 596

2- علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة..، ق.4، م.1، ص. 135.

3- هنري بيريس، الشعر الأندلسي...، ص.ص. 293-294

4- الطاهري أحمد مكي، مرجع ساق، ص. 19.

ثانيا: الأعياد والمواسيم المسيحية

كان من مظاهر تسامح المسلمين مع الأقليات المسيحية، أن تركوا لهم حرية ممارسة طقوسهم والاحتفال بأعيادهم، وأهمها: عيد النيروز أو النوروز، عيد المهرجان وعيد العنصرة.

1- عيد النيروز أو النوروز

النيروز هو تعريب لكلمة نوروز[1] ومعناه اليوم الجديد[2]، وهو عيد قديم من أعياد الفرس ويوافق عندهم أول يوم من السنة واسمه بالفارسية يفيد هذا المعنى، زعموا أن الله تعالى في هذا اليوم أدار الأفلاك وسير الشمس والقمر وسائر الكواكب[3].

ويذكر النويري أن عادة عوام الفرس في هذا اليوم رفع النار في ليلته ورش الماء في صبيحته[4].

وأول من سن الاحتفال بالنوروز والمهرجان في الإسلام الحجاج بن يوسف، وأول من رفعها عمر بن عبد العزيز[5]، وإن سمح بإحيائها بعد ذلك، حيث بقي الاحتفال بعيد المهرجان حتّى عام 422هـ[6].

انتقل رسم الاحتفال بهذا العيد إلى الأندلس، فكانوا يحتفلون برأس

1- القلقشنيد، صبح الأعشى...، ج. 2، ص.ص. 445-446

2- ابن الربوة، نخبة الدهر...، ص. 365. المعجم الذهبي، ص.ص. 301-581

3- القزويني، عجائب المخلوقات...، ص. 116

4- النويري...، نهاية الأرب...،

5- ابن الربوة، نخبة الدهر...، ص.ص. 365-366

6- ابن الجوزي...، المنتظم، ص. 141.

سنة العجم في شهر رجب القمري الموافق لشهر ينير الشمسي، وهو شهر معروف في الأندلس بالتساقطات المطرية الغزيرة التي تحدث سيولا هائلة[1]. وكانوا يعدون لهذا اليوم بعض الفواكه مثل الترنج. يقول المثل العامي الأندلسي: من ماع ترنج، لينير يرفعها[2]. كما كانوا يصنعون بعض الحلويات، إذ يقول المثل: سكين حلوى: يلمع ما يقطع[3].

فالملاحظ أن الطبيعة الأندلسية سيكون لها وقعا كبيرا في طريقة الاحتفال بهذه الأعياد بسبب وفرة الفواكه وكثرة المتنزهات، إضافة إلى التنوع البشري وامتزاج التقاليد والأعراف.

2- عيد المهرجان

احتفل الأندلسيون أيضا بعيد المهرجان[4] في السادس من تشرين الأول من شهور السريان، وفي السادس عشر من مهرمان من شهور الفرس، ويوافق هذا التاريخ زمان الخريف، وفيه يقول بعض الشعراء[5].

1- ابن حيان، المقتبس...، القطعة التي حققها محمود علي مكي، ص. 5

2- الزجالي، أمثال العوام...، ج. 2، ص. 327

3- الزجالي، أمثال العوام...، ج. 2، ص. 422

4- بخصوص هذا العيد وطريقة الاحتفال به انظر: القلقشندي...، صبح الأعشى...، ج. 2، ص. 448. الدواداوي، الدرر وجامع الضرر، ص. 87. محمد شفيق غربال، الموسوعة...، ص. 1765. أحمد عبد الباقي، معالم الحضارة العربية في القرن الثالث الهجري، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص. 96. شوقي أبو خليل، الحضارة العربية الإسلامية، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1993، ص. 385.

5- النويري، نهاية الأرب س. 1، ص. 187.

أحـب المهـرجـان لأن فيـه سـرورا للملوك ذوي النساء
وبـابـا لـلمصـير إلى أوان تـفـتـح فيـه أبــواب الـسـمـاء

انتقلت عـادة الاحـتـفـال بهـذا العيد إلى المسلمين، نـظـرا لتوسع الإمبراطورية الإسلامية والاحتكاك اليومي بين المسلمين والفرس، لذلك شارك المسلمون جيرانهم في احتفالاتهم، بل وسنوا طريقة التهادي فيه. فكان أول من افتتح المكاتبة بتهدئة المهرجان والنيروز أحمد بن يوسف، إذ أهدى إلى المأمون سفط ذهب يحتوي على قطعة عود هندي(1).

من المشرق ستنتقل عادة الاحتفال بالمهرجان إلى الأندلس مع الجنود الفاتحة لإسبانيا. غير أن الاحتفال به في الأندلس لا يقع في أول شهر مارس كما هو الحال في المشرق وإنما في الأيام الأولى من شهر يناير(2).

ويمكن أن يوافق هـذا اليوم احتفال رأس السنة أو حتى مع عيد الغطاس(3)، أو في يوم العنصرة(4).

3- عيد العنصرة

عيد العنصرة أو عيد الخميس، هـو عيد مشهور عـنـد اليهود والمسيحيين، يرمي فيه اليهود إلى شكر الله على محصول الحصاد، ويقع

1- القلقشندي، صبح الأعشى...، ج. 1، ص. 432

2- سعيد بن عريب، تقويم قرطبة، ص. 18. هنري بيريس، الشعر الأندلسي...، ص. 271

3- هنري بيريس، المرجع نفسه، ص. 271

4- عبادة كحيلة، تاريخ النصارى، ص. 110

بعد عيد الفصح[1] بخمسين يوما. وهو يدل على نهاية موسم الحصاد الفلسطيني، ويسمى في الكتاب المقدس: «عيد الحصاد» و«عيد الأسابيع» و«يوم البواكر». وهو أيضا ذكرى لنزول الشريعة الموسوية، ويحتفل به المسيحيون يوم الأحد السابع بعد عيد الفصح وهو تخليدا لذكرى حلول روح القدس على الرسل بعد صلب المسيح بخمسين يوما[2]. وقد جرت عادة الأندلسيين الاحتفال بهذا العيد في يوم 24 يونيو[3]، وهو يوم ميلاد يحيى بن زكرياء عليه السلام[4].

فكانت الاحتفالات به تقام في المدن وفي الريف، حيث تقوم النساء برش بيوتهن ويضعن ثيابهن عُرضة للندى بالليل ويغتسلن في ذلك اليوم ويتركن العمل وتغلق المكاتب[5]، كما كانوا يجرون الخيل والمباراة[6]، ويعلون في ليلة العنصرة شعلة نار ويقفزون فوقها، ويستفاد ذلك من المثل العامي الأندلسي الذي يقول: الكبش المصوف ما يقفز العنصرة[7].

1- عيد الفصح، من الأعياد الدينية اليهودية، ويقع بين 14 و22 أبريل، وتعتبر ليلته الأولى وهي ليلة «السدر» هي

2- الأهم، وتؤرخ بخروج اليهود من مصر. انظر: أحمد شحلان، «الحياة العامة في أندلس العصر الوسيط»، ص. 193

3- أحمد مختار العبادي، الإسلام في أرض الأندلس، مقال سبقت الإحالة عليه، ص. 141.

4- Dozy. le calendrier…. p. 101. Zakia Iraki. Colin… T.5. p. 1336.

5- سعد عثمان، المجتمع الإسلامي...، ص. 349. أحمد بدر، تاريخ الأندلس في القرن الرابع الهجري، ص. 229 سامية...، صور من المجتمع الأندلسي...، ص. 65.

6- أحمد شحلان، «الحياة العامة في أندلس العصر الوسيط»، ص. 192

7- الزجالي، أمثال العوام، ج. 2، ص. 85

ثالثا: مظاهر التواصل
بين المسلمين والمسيحيين خلال الأعياد

ساهمت هذه الأعياد المختلفة في خلق نوع من التقارب بين مختلف مكونات الأندلس البشرية. هذا التقارب الذي ظهر بشكل واضح في التداخل الذي وقع في عادات العناصر المكونة للمجتمع الأندلسي إلى درجة وجدنا فيها المسلم يبتعد فيها عن بعض تعاليم الإسلام السمحة ويقدم بدوره على صنع ملاعب كالزرافات[1] ومدائن العجين[2]. يذكر المقري ما نصه: «وقال أبو عمران موسى الطرباني لما دخل النيروز إلى بعض الأكابر، وعادتهم أن يصنعوا في مثل هذا اليوم مدائن من العجين لها صور مستحسنة، فنظر إلى صورة مدينة فأعجبته، فقال صاحب المجلس، صفها وخذها»[3]. وبالفعل جاءت قريحة أبي عمران فوصفها بالوصف التالي[4]:

مدينة مسوره	تحار فيها السحره
لم تبنيها إلا يدا	عذراء أو مخدره
بدت عروسا تجتلي	من درمك مزعفره
وما لها مفاتح	إلا البنان العشرة

ولعل أحسن وصف لطريقة الاحتفال بينير هو الذي يقدمه ابن قزمان

1- ابن رشد، فتاوي ابن رشد، س.2، ص. 940

2- المقري، نفح الطيب...، م. 4، ص. 63

3- المقري، نفح الطيب...، م. 4، ص. 63

4- المقري، نفح الطيب...، م. 4، ص. 63

في قوله[1]:

الحلـون يعجن	والـغـزلان تبـاع
يـفـرح لـلـيـنـير	مـن صـاع قطاع
لقد ذا النصبات	أشـكـلا مـلاح
وفــيـــه، بـالله	لـلـعين انشـراح
ومــن لـس مـاع	أولاد اسـتـراح
غـلا مـن مـدري	فـالحـال اتسـاع
تـرتـيب الأثـمـار	ه شـيـئا غـريـب
اللوز والقسطل	والتمر العجيب
والجوز والبلوط	والتين والزبيب
تشتيت منظوم	تـفـريـق اجتـمـاع

ولم تغفل الأمثال العامية بدورها موضوع ولأعياد المسيحية، ومن الإشارات التي ذكرتها طريقة تقسيم الحلويات، إذ قالوا: «سيف ينير يبرق وش يقطع»[2]. لعل هذا المثل كاف لتفنيذ ما ذهب إليه هنري بيريس من أن الحلويات كانت تقطع بالأيدي والأصابع دون استخدام السكاكين[3].

هكذا كانت الأعياد الإسلامية والمسيحية في الأندلس مجالا للإبداع والتفنن في أصناف المأكل والمشرب، وفرصة لإهداء الورود والأزهار التي

1- ابن قزمان، المصدر السابق، ص. 464

2- عبد العزيز الأهواني، أمثال العامة...، ص. 33

3- هنري بيريس، الشعر الأندلسي...، ص. 272.

حرص المسلمون على غرسها والاعتناء بها. وجلبت بعضها من المشرق[1] كما كانت تزرع في قرطبة بكثرة، حتى إن منطقة بضواحيها عرفت باسم «جبال الورد». وأشار الشعراء إلى الورد المتفتح قبل أوانه في رية وبجانة، حيث كان يتم قطفه في يناير. أما الذي تأخر في تفتحه فكان يظهر في مهرجان 24 يونيو[2].

كما كانت الأعياد المسيحية ممرا لتسرب بعض البدع والعادات المسيحية إلى المسلمين، لذلك تعالت صيحات مجموعة من رجال الدين تندد بهذه البدع، ومنهم عبد الملك بن حبيب الذي وجه خطابا لاذعا للنساء اللواتي يحتفلن بهذه الأعياد نصه: «يا معشر النساء، لا ترششن بيوتكن بالماء يوم العنصرة، ولا تلقين في ثيابكن ورق الأكرنب ولا تغتسلن في ذلك اليوم إلا من جنابة»[3]. ومنهم يحيى بن يحيى الذي استنكر على المسلمين عادة إجراء الخيل ورش الماء واغتسال النساء في المهرجان[4].

وقد دفع الأمر بمحمد بن وضاح (توفي عام 286هـ) إلى تأليف كتاب سماه «البدع والنهي عنها»، ومن فتاويه أن هدايا النيروز بدعة، وأن الإمام الذي يقبلها لا يصلى وراءه[5]. في حين ألف العزفي كتاب» الدر

1- Joret. Charles. la rose dans l'antiquité et au moyen âge. Paris. Emile Bouillon. 1892. p.p. 143144-.

2- هنري بيريس، الشعر الأندلسي...، ص. 162

3- العزفي، الدر المنظم في مولد النبي المعظم، مجلة الأندلس، 1969، ص. 30.

4- الونشريسي، المعيار...، م.6، ص. 166.

5- العزفي، الدر المنظم...، ص. 24.

المنظم في مولد النبي المعظم» بين فيه حرص المسلمين على الاحتفال بأعياد النصارى إذ يقول: «وإن تعجب أيها الناصح لنفسه فعجب منه إحصائهم لتواريخهم والاعتناء بمواقيتها، فكثيرا ما يتساءلون عن ميلاد عيسى (على نبينا عليه السلام) وعن ينير سابع ولادته، وعن العنصرة، ميلاد يحيى (على نبينا وعليه السلام)»[1].

وقد وضح السبب في إقبال المسلمين على الاحتفال بأعياد النصارى حيث يقول: «وأرى أنه ما جر على أهل الأندلس هذا إلا جوار النصارى (دمرهم الله من جيران) ومخالطتهم لتجارهم، ومكاشفتهم عند الكينونة في إسارهم»[2].

فعلى العموم، من خلال عرضنا الموجز للأعياد في الأندلس يتضح لنا جليا مدى تسامح المسلمين تجاه الأقليات الإثنو-دينية التي عاشت تحت كنفهم، إذ سمحوا لهم بالاحتفال بأعيادهم وجعلوا أيامها أيام عطل، في حين نجد اليوم آلاف المسلمين في البلدان الأوربية لا يستطيعون الاجتماع مع ذويهم لإحياء أعيادهم نظرا لتوقيت عملهم، وعدم منحهم عطلا خلال هذه الأيام، بل والتضييق عليهم في ممارسة طقوسها في أحسن حال.

1- العزفي، الدر المنظم...، ص. 19.

2- العزفي، الدر المنظم...، ص. 21.

الفصل السادس

الموت والطقوس الجنائزية

الموت هي مفارقة الحياة للجسم، وتدل عليها تغيرات ظاهرة تحدث توا في من يفارق الحياة وأخرى خفية تحدث في أنسجته ببطء[1]. وللموت أسماء عديدة في الثقافة العربية، منها: (أم قشعم[2] وأم طبق[3] والحمام[4])... إلخ.

وغاية الجهد في هذا الفصل أن أقف عند ظاهرة الموت في المجتمع الأندلسي المتعدد الأجناس، وأن أبحث عن مدى التواصل بين هذه الأجناس خلال هذه المناسبة الأليمة، وعن مظاهر التأثير والتأثر بينها.

أولا: موقف الأندلسيين من الموت

ليست الحياة كلها أعياد وأفراح وتنعم باللذات، بل شاءت قدرة الله عز وجل أن جعلت الكون يسير وفق منظومة ثنائية جمع فيها بين شيئين

1- محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، دار الشعب، بدون، 1965، ص. 1768.

2- الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ص. 260.

3- المصدر نفسه، ص. 260.

4- الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، شرح وتحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ج.1، ص. 62

متضادين متكاملين (الليل والنهار، الأفراح والأتراح، البرد والدفء، الميلاد والوفاة). هكذا لكل بداية نهاية ولكل فاتحة خاتمة.

ولقد فطن الإنسان الأندلسي لهذه الصيرورة التي عبر عنها بعضهم في عدة قصائد، ومن بينهم الأمير محمد بن عبد الله بن محمد، الذي قال في هذا المعنى[1]:

أرى الدنيا تصير إلى فناء	وما فيها لشيء من بقاء
فبادر بالإنابة غير وآن	على شيء يصير إلى فناء
كأنك قد حملت على سرير	وغيب حسن وجهك في الثراء
فنافس في التقى واجنح إليه	لعلك ترضين رب السماء

وقال ابن عبد ربه (توفي عام 388هـ)[2]:

ألا إنما الدنيا غضارة أيكة	إذا اخضر منها جانب جف جانب
هي الدار ما الآمال إلا فجائع	عليها ولا اللذات إلا مصائب
وكم سخنت بالأمس عين قريرة	وقرت عيون دمعها اليوم ساكب
فلا تكتحل عيناك فيها بعبرة	على ذاهب منها فإنك ذاهب

ومما كتب في الموت؛ الخطبة التي ألقاها الأمير عبد الرحمان الأوسط، بعد أن تمت مراسيم دفن والده الحكم الربضي، وقد ورد فيها: «الحمد لله، الذي جعل الموت حتما من قضائه، وعزم من أمره، وأجرى على مشيئته؛ فاستأثر بالملكوت والبقاء، وأذل خلقه بالفناء؛ وتعالى جده!

1- ابن عذاري، البيان...، ج.2، ص. 155.

2- ابن عبد ربه، ديوان ابن عبد ربه، ص.ص. 15-16. الحميدي، جذوة المقتبس...، ص. 91.

وصلى الله على محمد نبيه ورسوله، وسلم تسليما! [...]»[1].

هكذا، كان الموت من الأمور التي تفجع الإنسان الأندلسي، الذي عرف بحبه الشديد للحياة وملذاتها وآمالها، ومع ذلك نجده يستسلم لمشيئة القدر ويعيش ليرحل يوما. لذلك انصب اهتمام الأندلسيين منذ أن وطئت أقدامهم أرض إسبانيا على تخصيص مقابر توارى فيها جثامينهم، فخصص السمح بن مالك الخولاني بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز خمس أراضي قرطبة المعروفة بالربض لإقامة مقبرة للمسلمين[2]،واشتهرت بعد ذلك في قرطبة مجموعة من المقبرات، منها: مقبرة قريش[3]، مقبرة الربض[4]، مقبرة عامر بن عمرو الوقشي العبدري صاحب لواء رسول الله يوم بدر وأحد[5]، ومقبرة بلاط مغيث، ومقبرة أم سلمة التي دفن فيها ابن حبيب[6].

كانت هذه المقبرات عادة ما تقام ملتصقة بسور المدينة أو خارج أسوارها بجوار أحد أبوابها[7]. وكان بعضها مجاورا لمقابر اليهود، مثل مقبرة حلال التي لم يكن يفصلها عن مقبرة اليهود إلا الطريق السالك

1- ابن عذاري، البيات المغرب...، ج.2، ص.ص. 90-91.

2- ابن عذاري، البيان...، ج.2، ص. 26.

3- ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص. 96، القاضي عياض، ترتيب المدارك...، ج.4، ص. 248.

4- الخشني، قضاة قرطبة...، ص. 35، ابن عذاري، البيان المغرب...، ج.2، ص. 26.

5- ابن الآبار، الحلة السيراء، ص. 218.

6- القاضي عياض، ترتيب المدارك...، ج.4، ص. 141.

7- ابن الآبار، الحلة السيراء، ص. 218.

بجوفي قرطبة[1]. ولما كان بعضها يوجد في الطريق الذي تمر عبره جنائز النصارى إلى مقابرهم، فقد كانوا يطؤون مقابر المسلمين بأرجلهم وعرباتهم مثلما حدث لمقبرة متحة[2]،كما اتخذت بعض المقبرات قرب منيات لسكنى الناس، حسب ما يتضح من قصيدة ليحيى الغزال يصف فيها سكنى نصر بمنية بجانب مقابر الربض، حيث يقول في بعض أبياتها[3]:

أيا لاهيا في القصر قرب المقابر	**يـري كل يوم واردا غير صادر**
كأنك قد أيقنت أن لست صائرا	**إذا بينهم في بعض تلك الحفائر**

كانت القبور إما أهدافا من الحجارة، كما هو الشأن بالنسبة لقبري حنش بن عبد الله الصنعاني وعلي بن رباح اللخمي[4]، وإما مبنية وبها شاهد يعرف به الناس صاحب القبر[5]. لذلك كان هناك تباين في طريقة اتخاذ القبور حسب غنى الشخص أو فقره، حتى إن بعض أهل اليسار كانوا يتفاخرون في بناء مقابرهم، وهذا ما عبر عنه الغزال في أبيات يقول فيها[6]:

1- عصمت دندش، «من مظاهر الحياة الاجتماعية بالأندلس، (طقوس الجنائز)»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، العدد.19، 1994، ص. 107.

2- ابن سهل، مخطوط الأحكام الكبرى، ص. 340.

3- ابن حيان، المقتبس...، تحقيق محمود علي مكي، ص. 153.

4- العذري، نصوص عن الأندلس...، ص.ص. 32-33.

5- العذري، المصدر نفسه، ص. 23.

6- المقري، نفح الطيب...، ج.1، ص.ص. 142-143.

أرى أهل اليسار إذا توفوا بنوا تلك المقابر بالصخور
أبوا إلا مباهاة وفخرا على الفقراء حتى في القبور
رضيت بمن تأنق في بناء فبالغ في تصريف الدهور
ألما يبصروا ما خربته الدهور من المدائن والقصور

وعلى العموم تعد ظاهرة الافتخار بطريقة اتخاذ القبور من إحدى البدع التي انتشرت في المجتمع الأندلسي نظرا للرفاهية التي كانت تعيشها بعض الأسر الغنية، وبسبب الامتزاج الإثني والتفاوت بين الناس في مستوى الوعي الديني.

وكان هذا العامل الأخير سببا في ظهور مجموعة من البدع المتصلة بالطقوس الجنائزية.

ثانيا: البدع المتصلة بالطقوس الجنائزية

ارتبطت بالموت في الأندلس عادات وتقاليد، وكذلك مجموعة بدع هي خليط بين ما هو إسلامي وما هو غير إسلامي، نتيجة احتكاك المسلمين بالنصارى واليهود.

وقد عرف محمد ناصر الألباني البدع في النقط التالية[1]:

كل ما عارض السنة من الأقوال والأفعال أو العقائد ولو كانت عن اجتهاد.

1- محمد ناصر الدين الألباني، أحكام الجنائز وبدعها، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، 1986، ص. 242.

كل أمر لا يمكن أن يشرع إلا بنص عليه فهو بدعة إلا ما كان عن صحابي.

كل أمر يتقرب إلى الله به وقد نهى عنه الرسولﷺ.

ما ألصق بالعبادة من عادات الكفار.

ما نص على استحبابه بعض العلماء المتأخرين منهم ولا دليل عليه.

الغلو في العبادة.

كل عبادة لم تأت كيفيتها إلا في حديث موضوع أو ضعيف.

كل عبادة أطلقها الشارع وقيدها الناس ببعض القيود، مثل الزمان والمكان.

وعلى ضوء هذا التعريف سنحاول رصد بعض البدع المتصلة بظاهرة الموت وما يستتبعها من طقوس، والتي انتشرت في الأندلس خلال الفترة موضوع البحث، وقد قمت بتقسيمها إلى خمسة مجموعات، بدع متصلة بحقيقة الموت، وبدع ذات صلة بطريقة الإعلان عن الوفاة، وبدع متصلة بطريقة تجهيز الميت، وبدع متصلة بالمراسيم الجنائزية وأخرى تندرج في فترة ما بعد الدفن.

1- حقيقة الموت

من البدع التي كانت شائعة في الأندلس خلال الفترة الممتدة من 92هـ إلى 316هـ عند بعض الناس، ومنهم الفقهاء الاعتقاد بأن الأرواح تموت بموت الأجساد. ويقول الحميدي في هذا الشأن: «أخبرني أبو محمد بن أحمد قال: حدثنا عبد الرحمن بن سلمة الكناني، قال: أخبرني أحمد بن خليل، قال: أخبرنا محمد بن وضاح، وقال سمعت سحنون بن سعيد يقول،

وذكر له عن رجل يذهب إلى أن الأرواح تموت بموت الأجساد، فقال، معاذ الله! هذا قول أهل البدع»[1].

ومن فقهاء الأندلس الذين اعتقدوا بموت الأرواح أيضا: أبو وهب عبد الأعلى بن وهب، المتوفى عام 261هـ، ومحمد بن عمر بن لبابة المتوفى عام 314 هـ[2].

2- وضع الميت في تابوت

من الأمور التي شاعت في الأندلس وضع الميت في تابوت، وهي ليست بعادة إسلامية[3]. عرفت هذه العادة خاصة لدى الخلفاء، فعندما توفي المنذر في بعض غزواته وضعه أخوه الأمير عبد الله في تابوت[4]. واستمرت هذه الظاهرة حتى بعد فترة الإمارة، إذ وضع المظفر أبو مروان عبد الملك، عاش في الفترة الأخيرة من عصر الخلافة، في تابوت. فيذكر النويري أنه: «أقام [أي المظفر أبو مروان] في الحجابة إلى أن توفي لإثني عشرة ليلة بقيت من صفر سنة تسع وتسعين وثلاثمائة بمكان يقال له العران في غزوته، فحمل في تابوت ودفن بالزهرة»[5].

1- الحميدي، جذوة المقتبس...، ص. 84.

2- القاضي عياض، ترتيب المدارك...، ج.4، ص. 246.

3- عرف التابوت منذ القديم عند اليونان، انظر المقري، نفح الطيب، م.1، ص. 247- 248.

4- ابن حيان، المقتبس...، القطعة التي حققها إسماعيل العربي، ص. 16.

5- النويري، المصدر السابق، ص. 125.

3- طريقة الإعلان عن الموت

كان الإعلان عن الوفاة يتم إما عفويا عن طريق النواح والندبة ولبس البياض، أو عن طريق النداء في صوامع المساجد وفي الأسواق.

3-1 الندبة والنياحة

عرفت عادة الندبة والنياحة منذ القديم، وقد ذكرها هيرودوت في تاريخه المشهور عن المصريين القدماء؛ حيث كانت النسوة يغطين رؤوسهن بالأسود وأوجههن بالوحل أو بالنيلة، وهن يكثرن من الدفوف والدق عليها بنغمات معروفة عندهن، ويقرعن على الصدور بالأيدي، وفي بعض الأحيان يضربن صدورهن بالأحجار، ولا يلبسن الملابس إلا إذا كانت سوداء[1]. كما عرفت هذه العادة أيضا عند عرب شبه الجزيرة العربية، إذ كانت نساء الحي يجتمعن في بيت الهالك وينشدن أبياتا حزينة[2]. أما إذا كان الميت مقتولا فإن النساء لا يبكينه حتى يؤخذ بثأره، فإذا أخذ به بكينه حينئذ وفي ذلك يقول الشاعر[3]:

من كان مسرورا بمقتل مالك — فليأت نسوتنا بوجه نهار

يجد النساء حواسرا يندبنه — يلطمن حُرَّ الوجه بالأسحار

هكذا كان البكاء والنواح على الأموات أمرا لصيقا بكثير من الحضارات، حتى إن شريح ابن عبيد ذكر أن الميت إذا مات في أرض

1- أحمد أمين، قاموس العادات...، ص. 139.

2- شوقي عبد الحكيم، موسوعة الفولكلور، ص. 17.

3- القلقشندي، صبح الأعشى...، ج.1، ص. 405.

فغابت عنه بواكيه، بكت السماء عليه والأرض، وأنشد في ذلك يقول[1]:

إن الغريب إذا مات في حندس   بكت النجـوم عليـه كل أوان

فلما كانت عادة النواح والندبة لصيقة بكل الحضارات فإنه ليس من الغريب أن نجد لها ذكرا في الأندلس التي عرفت بالتنوع البشري والديني.

يتضح من هذه الإشارات أن الأندلس عرفت ظهور مهنة جديدة وهي مهنة النوح على الموتى، ويؤكد ذلك ابن حزم في قوله: «فمن النساء كالطبيبة والحجامة والصرافة والدلالة، والمشاطة والنائحة [...]»[2]، غير أن عادة النوح ولطم الوجوه لم تكن من اختصاص النساء فقط، بل كانت تقليدا خص به الرجال والنساء على حد سواء. فيذكر سليمان سالم ما نصه: «لقد رأيت يوم مات سحنون، مشايخ من أهل الأندلس يبكون ويضربون خدودهم كالنساء ويقولون: يا أبا سعيد ليتنا تزودنا منك نظرة نرجع بها إلى بلدنا»[3].

إلى جانب عادة النوح والندبة، ساهمت ملابس الحداد في الإخبار المباشر عن الموت.

2-3 لبس البياض حزنا في المآتم

لقد ساهمت ملابس الحداد في الإخبار المباشر عن الموت، لكن الغريب في الأمر أن أهل الأندلس خالفوا أهل المشرق في لون الحداد، فخصوا أنفسهم باللون الأبيض بدلا من اللون الأزرق الذي كان شعار

1- ابن الفقيه، مختصر كتاب البلدان، ص. 17.

2- ابن حزم، طوق الحمامة...، ص. 113.

3- القاضي عياض، ترتيب المدارك...، ج.4، ص. 86.

الحزن بالمشرق[1]. وقد ذكر هنري بيريس أن عادة لبس البياض حزنا على الموتى كانت سائدة أيضا في أراغون وفي سرقسطة، لكنه لم يتمكن من الوصول إلى أصولها[2].

لذلك يبقى السؤال المطروح: هل كان لبس البياض في المآتم من اختراع أندلسي أم كان نتيجة تأثر الأندلسيين بالطقوس المسيحية؟

على العموم هناك إشارات مصدرية تدل على وجود هذه العادة خلال الفترة المدروسة، من ذلك إشارة ذكرها صاحب كتاب ذكر بلاد الأندلس نصها: «بويع له [أي المنذر بن محمد بن عبد [الرحمان] بالخلافة بعد موت أبيه بثلاث ليال وكان غائبا عن قرطبة [...] فلما وصل من الحمة إلى قرطبة تلقاه أهلها عليهم الأردية والبياض داعين له [...]»[3]، وهناك نص آخر ورد في كتاب «مدونة تاريخية من عهد الناصر» أثناء الحديث عن بيعة عبد الرحمان الناصر، عام 300هـ، نصه: «وصلوا [أعمام الناصر] إليه وعليهم الأردية والظهائر البيض بزي الحزن»[4].

هذا بالإضافة إلى إشارة أخرى وردت في شعر لأحمد بن فرج وقيل

1- عمر رضا حكالة، دراسات اجتماعية في العصور الإسلامية، المطبعة التعاونية، دمشق، 1973، ص. 168.

2- هنري بيريس، الشعر الأندلس...، ص. 268.

3- مجهول، ذكر بلاد الأندلس...، ج.1، ص. 150.

4- مجهول، تاريخ عبد الرحمان الناصر، قدم له عنان محمد آل صعمه، دار سعد الدين، دمشق، 1992، ص. 18. انظر أيضا محمد حقي، أطروحة جامعية سبقت الإحالة عليها، ص. 267.

لأخيه عبد الله يصف النرجس[1]:

ونرجس تظرف أجفانه كمقلة قد دب فيها الوسن

كأنه من صفرة عاشق يلبسن للبين ثياب الحزن

وهناك إشارات أخرى تدل على استمرار عادة لبس البياض حزنا في الأندلس إلى ما بعد فترة الإمارة. وقد عبر عن هذه العادة مجموعة من الشعراء منهم: الحلواني تلميذ أبي علي بن رشيق، حيث قال[2]:

لئن كان البياض لباس حزن بأندلس فذاك من الصواب

ألم ترني لبست بياض شيبي لأني قد حزنت على الشباب

ومنهم أيضا ابن شاطر السرقسطي في قوله[3]:

قد كنت لا أدري لأية علة صار البياض لباس كل مصاب

حتى كساني الدهر سحق ملاءة بيضاء من شيبي لفقد شبابي

فبذا تبين لي إصابة من رأى لبس البياض على نوى الأحباب

إلى جانب عادة النوح وارتداء ملابس بيضاء عمل الأندلسيون على نعي موتاهم في صوامع المساجد وفي الأسواق.

3-3 عادة النداء في صوامع المساجد وفي الأسواق

كانت الطريقة الثالثة لتبليغ نبأ الموت تتم بشكل منظم عن طريق النداء في صوامع المساجد وفي الأسواق.

1- الحميري، البديع في وصف الربيع، ص. 101.

2- ابن بسام الشنتريني، الذخيرة...، ق.1، م.1، ص. 50-69. (في رواية المقري، نفح الطيب...، م.4، ص. 109، يذكر أن قائلها هو الحصري المتوفي عام 453هـ).

3- المقري، نفح الطيب...، م.4، ص. 109.

وجدت هذه العادة في الأندلس منذ عصر الإمارة[1] واستمرت بعدها. فعندما مات الزاهد أبو وهب عبد الرحمان العباسي عام 344هـ بقرطبة، «قيل عنه لم يبق أحد من أهل قرطبة إلا وسمع عند بابه من يقول: أشهد في الغد إن شاء الله جنازة الرجل الصالح في مقبرة بني هائل فإذا خرج من الباب لم يجد أحدا»[2].

هكذا كان الإعلان عن الموت يتم بطريقة مباشرة عن طريق النياحة ولبس البياض، وبطريقة غير مباشرة عن طريق نعي الميت في مآذن المساجد وفي الأسواق. وقد شدد فقهاء هذه الفترة وبعدها في النهي عن النياحة ونعي الميت في المساجد والأسواق، ومنهم: ابن حبيب[3] ويحيى بن عمر[4] والطرطوشي[5].

4- الجنازة

بعد الإعلان عن موت الشخص يستعد الناس لحضور جنازته فتجتمع لذلك أحشادا كبرى من الناس، حسب مكانة الميت ومنزلته عندهم، فكان موكب جنازة يحيى المتوفى عام 298هـ ضخما جدا لم ينافسه فيه أحد. يذكر أحمد بن عبد البر ما نصه: «لقد رأيت البدار يوم جنازته من كل

1- محمد حقي، أطروحة سبقت الإحالة عليها، ص. 241.

2- ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج. 1، ص. 59.

3- محمد حقي، أطروحة سبقت الإحالة عليها، ص.ص. 241-275.

4- يحيى بن عمر، أحكام السوق، ص. 68.

5- الطرطوشي، الحوادث والبدع، ص.ص. 338- 339.

ضرب، الأصحاء بناحية، والمرضى بناحية، وأهل الثغور بجانب، واليهود والنصارى كذلك، ما شهدت مثل جنازته. ولا حكى أحد أنه شهد مثلها، لعظيم إحسانه للناس، لضرورة الزحام، وما أصابهم من الحر ومزاحم الناس»[1]. ويذكر أن جنازة محمد بن بالغ (توفي قبل عام 270هـ) «لم ير مشهدا أكثر خلقا منه، وكان الناس يتمسحون به»[2].

وعندما ماتت البهاء بنت عبد الرحمان الثاني عام305هـ لم يتخلف أحد عن جنازتها[3]. وقد عبرت أمثال العامة عن تضخم المواكب رغم سوء أعمال أصحابها فقالوا: «الجناز حفيل والميت كلب»[4].

ويفهم من مثل عامي وهو قولهم: «جنزيت يهودي الجرى والسكوت»[5] أن جنازات الأندلسيين كانت تتميز بالمشي البطيء وكثرة الضجيج الناتج عن الصراخ والأهاجيز، وهذه بدعة تحدث عنها ابن حبيب (توفي عام 239هـ)[6] وعارضها مجموعة من فقهاء الفترات اللاحقة، منهم الطرطوشي[7] وابن لب المتوفي عام 257هـ)[8]،كما عارض بعضهم

1- القاضي عياض، ترتيب المدارك...، ج. 4، ص. 171.

2- محمد حقي، دكتوراه جامعية سبقت الإحالة عليها، ص. 243.

3- ابن عذاري، البيان المغرب...، ج. 2، ص. 171.

4- الزجالي، أمثال العوام...، ج. 2، ص. 67.

5- عبد العزيز الأهواني، أمثال العامة...، ص. 325.

6- محمد حقي، دكتوراه جامعية سبقت الإحالة عليها، ص. 254.

7- الطرطوشي، الحوادث والبدع، ص. 332.

8- حسن الوراكلي، أبحاث أندلسية، بدون، 1990، ص. 20.

حضور النساء في الجنائز، ومنهم: الطرطوشي[1].

ومن البدع الأخرى التي شاعت أثناء الجنائز ازدحام الناس على النعش والتمسح به، فعندما توفي محمد بن عمر بن لبابة عام 314هـ «تزاحم الناس على نعشه وقبره على عادة العامة، فقال أبوه، لو تزاحموا على عمله لا على نعشه!»[2].

وعندما توفي محمد بن بالغ عام 270هـ «كان الناس يتمسحون به»[3].

5- البدع المتصلة بمرحلة ما بعد الدفن

بعد دفن الميت، يصير قبره مزارا لأهله وأصدقائه، فخلال الأيام السبعة الأولى يتعاهدون بزيارته يوميا، وبعد انقضاء المدة تنتظم زيارتهم وتصبح لها أوقات معلومة ومحددة، كأيام الجمع والأعياد.

استمرت ظاهرة زيارة القبور طيلة الفترة الوسيطية[4]. يذكر علي بن بسام الشنتريني عند حديثه عن هلاك عجوز بني كوثر أنه: «ضرب على قبرها قبة عالية تمهيدا للمبيت عليها طول أسبوعها ومدة زيارة قبرها حسبما كانت الجبابرة تفعله في الأعصر الخالية على قبور الملوك الأعزة»[5].

1- الطرطوشي، الحوادث والبدع، ص. 332.

2- القاضي عياض، ترتيب المدارك...، ج5، ص. 157.

3- محمد حقي، دكتوراه جامعية سبقت الإحالة عليها، ص. 243.

4- نفسه، ص. 283.

5- ابن بسام الشنتريني، الذخيرة...، ق.1، م. 2، ص. 596.

هكذا، حرص الأندلسيون على صلة رحمهم وتذكرهم خلال كل جمعة وكل عيد، غير أن بعض النسوة اتخذت زيارة المقابر فرصة لإبداء زينتهن ومحادثة الرجال الأجانب[1]. ولابن قزمان زجل يصف فيه نساء عصره اللواتي يذهبن لزيارة المقابر في الأعياد وهن في غاية الزينة والأناقة، وهو كالتالي[2]:

كل وجه مزين	ليلة العيد برا
والبكا بالمقابر	على الأحباب دمرا
احتفال الفجايع	فاحتفال المسر
ودموع الترحم	في ثياب الشطار

استغل الشباب الفاسق أيام الجمع والأعياد للجلوس على طرقات المقابر لمعاكسة النساء، واتخذوا لهم أخبية للانفراد بالنساء بحجة الكلام في أسرارهن. وقد انتبه القضاة إلى هذه المسألة وشددوا في تفقد المقابر، وحث بعض الفقهاء المتأخرين عن الفترة ومنهم ابن عبدون وبن الحاج المتوفي عام 737هـ على منع النساء من الخروج إلى المقابر.

فاستمرار بعض البدع الملتصقة بالموت وطقوسها إلى فترة ما بعد الإمارة يدل على فشل فقهاء الفترة المدروسة، ومنهم عبد الرحمان بن حبيب ويحيى بن عمر وغيرهم في وضع حد لها، نظرا للتطورات الديموغرافية التي عرفتها الأندلس والامتزاج الإثني والطائفي نتيجة الزواج المختلط والذي أصبحت بموجبه أعراف وتقاليد المكونات البشرية

1- ابن عبدون، مصدر سابق، ص. 27.

2- ابن قزمان، الديوان، ص. 324.

للأندلس تتصف بالتداخل والتأثير والتأثر، ونظرا للتقارب الذي يحصل بين هذه المكونات خلال مراسم الموت.

٣- مراسم الموت فرصة للتقارب بين أفراد المجتمع الأندلسي

كانت مراسيم الموت فرصة لالتقاء المسيحي أو اليهودي بجاره أو صهره المسلم، لأن نبأ الموت كان يفجع كل فرد له صلة قرابة أو جوار بالميت وأهله، لذلك لا نستبعد أن تكون قد حدثت خلال الفترة المدروسة عمليات تبادل للتعازي ومواساة أهل الميت بين مختلف مكونات المجتمع الأندلسي الإثنية والدينية، بل هناك إشارة مصدرية تدل على حضور النصارى والمسيحيين في جنازات المسلمين، إذ يذكر القاضي عياض خلال ترجمته ليحيى بن يحيى المتوفى عام 298هـ أن أحمد بن عبد البر قال: «لقد رأيت البدار يوم جنازته من كل ضرب، الأصحاء بناحية، والمرضى بناحية، وأهل الثغور بجانب، واليهود والنصارى كذلك، ما شهدت مثل جنازته، [...]».

على العموم، فإن أهم ما يستنتج من خلال رحلتنا الوجيزة في موضوع الموت والطقوس الجنائزية في الأندلس يمكن إدراجه على النحو الآتي:

أنه نتيجة للتعايش السلمي بين المسلمين والذميين أصبحت المقبرات لا يفصل بعضها عن البعض إلا أسوار، كما كانت بعض مقبرات المسلمين ممرا تعبر عبره جنائز النصارى.

أن حضور النصارى واليهود في جنائز بعض المسلمين ومنهم يحيى بن يحيى دليل قاطع على علاقات المودة وحسن الجوار التي ربطت المسلمين

بالذميين.

أن وجود بعض البدع والطقوس الجنائزية المخالفة للتشريع الإسلامي قد يكون نتيجة لتأثر الأندلسيين ببعض الطقوس الجنائزية المسيحية، رغم ندرة النصوص التي تشير إلى ذلك.

أنه نتيجة لاحتكاك المسيحيين بالمسلمين تسربت إلى المسيحيين بعض الطقوس الإسلامية، منها: شعيرة غسل الميت قبل دفنه، إذ تخبرنا ملحمة فرنان جنثالث والمدونة العامة لألفونسو الحكيم التي يرجع تاريخها إلى عام 1240م، أن الكونت فرنان جونثالث غسل عدوه الكونت دي تولوز قبل أن يلفه في الأكفان.

وفي كتاب «التاريخ العام» لألفونسو العالم وردت إشارة على أنه قام بغسله وتطييبه جيدا.

وقد بقيت كثير من جوانب الحياة الاجتماعية الإسبانية المعاصرة متأثرة ببعض العادات العربية، من ذلك أن الإسبان عندما يذكرون اسم المتوفى في حفل جنائزي يقولون «رحمه الله».

خاتمة عامة

لم يكن الفتح الإسلامي لشبه الجزيرة الإيبيرية حدثا عسكريا فحسب، بل كان حدثا حضاريا ثقافيا، أفضى إلى تأسيس مجتمع متنوع الإثنيات، ضم ثلاث طوائف دينية هي: المسلمون والمسيحيون واليهود.

استطاعت هاته الطوائف في ظرف وجيز أن تنسج خيوط الترابط فيما بينها وأن تساهم مجتمعة في تدشين صرح المجتمع الأندلسي تحت التوجيه والتسيير المحكم للقادة والحكام المسلمين الذين عاملوا الذميين حسب ما نصت عليه الشريعة الإسلامية السمحة. ولعل ذلك ما دفع بعدد كبير منهم إلى اعتناق الإسلام طواعية، في حين بقيت مجموعة منهم محافظة على دينها وعاداتها وطقوسها مع تبنيها للثقافة الإسلامية.

وكان من الطبيعي أن يحدث التأثير والتأثر بين المسلمين والمسيحيين نظرا لغلبة هاتين الفئتين. وقد بدا ذلك جليا عند استعراضي لمجموعة من الظواهر الاجتماعية والمسيحية في الأندلس، حيث أظهرت الدراسة أن المجتمع الأندلسي عرف إلى جانب تبادل المعارف والسلع تبادلا هم أنماط الحياة من سلوك وملبس ومأكل وعادات. وقد ساعد في تفعيل هذا النوع من التبادل وجود ظاهرة الزواج المختلط وازدواجية لغة التواصل.

كما أشرت في معرض الدراسة بأن الأندلس شهدت مجموعة من الصراعات والنزاعات بين المسلمين والمسيحيين اتخذت أحيانا طابعا عنيفا، وهي ظواهر لا يكاد يخلو منها مجتمع ما، لأن حكمة الله عز وجل اقتضت أن تجعل الناس مختلفين، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ

لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُم﴾. (هود 118 - 119)

وقد استطعت في دراستي أن أبين أن الصراع والنزاع اللذان ميزا بعض مراحل تاريخ العلاقات بين العالم المسيحي والعالم الإسلامي لم يمنعا من حدوث التواصل والتعارف. بل كان التعارف مواكبا للصراع، انسجاما مع مشيئة الله تعالى الذي جعل الإنسانية منذ بدء الخليقة شعوبا وقبائل تتصارع ولكنها تنحو نحو التعارف. فقد قال عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُواْ﴾. (الحجرات 13)

واستنادا إلى هذين المعطيين الأساسيين فقد حاولت إبراز الحقائق الآتية:

- إن عمليات الفتح التي شملت الأراضي الإسبانية لم تخلف ردة فعل قوية لدى السكان المحليين، بل نجدهم منذ السنوات الأولى التي تلت الفتح يربطون علاقات المصاهرة مع المسلمين ويعتنقون الإسلام دينا وحضارة، ولعل ذلك ينم عن ارتياحهم للحكم الإسلامي الذي منحهم امتيازات وحقوقا لم يحظوا بها خلال الحكم القوطي.

- أصبحت الظواهر الاجتماعية بعد الفتح الإسلامي تتميز بالازدواجية والتأثير والتأثر بين مختلف الثقافات المتعايشة في الأندلس، وهذه الحقيقة خالفت الآراء الاستشراقية التي قالت باستمرار الثقافة القوطية في الأندلس طيلة الحكم الإسلامي بها، والتي روجت لمقولة أسبنة المسلمين. كما تدل هذه الحقيقة على احترام الإسلام للخصوصيات الثقافية والحضارية لدى الشعوب التي تعيش تحت كنفه. في حين نجد

اليوم القطب الأمريكي يسعى حثيثا إلى جعل العالم قرية واحدة بفرض هيمنته الثقافية والاقتصادية والاجتماعية عليها دون مراعاة خصوصيات الثقافات والحضارات الأخرى.

- بطلان نظرية «صدام الحضارات» التي روج لها صمويل هننتغتون، والتي لاقت انتقادات حادة في الأوساط الثقافية. وقد اتضح لي صحة الرد الذي وجهه لها فؤاد عجمي الذي «يرى أن الحضارات لا تسيطر على الدول ولكن الدول هي التي تسيطر على الحضارات، وأن ما يحرك المجتمعات هي مصالحها المادية والمعيشية، وهي تستعمل الحضارة عندما يكون ذلك من مصلحتها».

وقد تبين أن المسلمين لم يبيدوا الحضارة الإسبانية، بل ساهموا في رقيها وازدهارها وأشركوا السكان المحليين في عملية الإبداع والتسيير، واستلهموا بعض العادات المحلية كطريقة الاحتفال ببعض الأعياد، فشاركوا الذميين أعيادهم، وتعلموا اللغة الرومانسية ليسهل التخاطب معهم. كما تزيوا ببعض أزيائهم، ولم يحرجهم حضور النصارى واليهود في جنائزهم، كما عاقروهم أيضا الخمر. وفي المقابل رحب الذميون بكل الأنماط الثقافية الآتية من المغرب والمشرق، خاصة في ميدان الموسيقى والأطعمة والألبسة. وبذلك أضحى المجتمع الأندلسي خلال الفترة الممتدة من عام 92هـ إلى عام 316هـ فضاء للالتقاء ومرور مجموعة من التيارات الثقافية الآتية من المغرب والمشرق وأوربا.

ومن ثم أخلص إلى أنه بالعودة إلى الماضي نستطيع بناء المستقبل، وما المجتمع الأندلسي إلا صورة حية للعلاقة بين المسلمين والديانات الأخرى في زمننا هذا مع انقلاب في موازين القوى واختلاف الزمان والمكان.

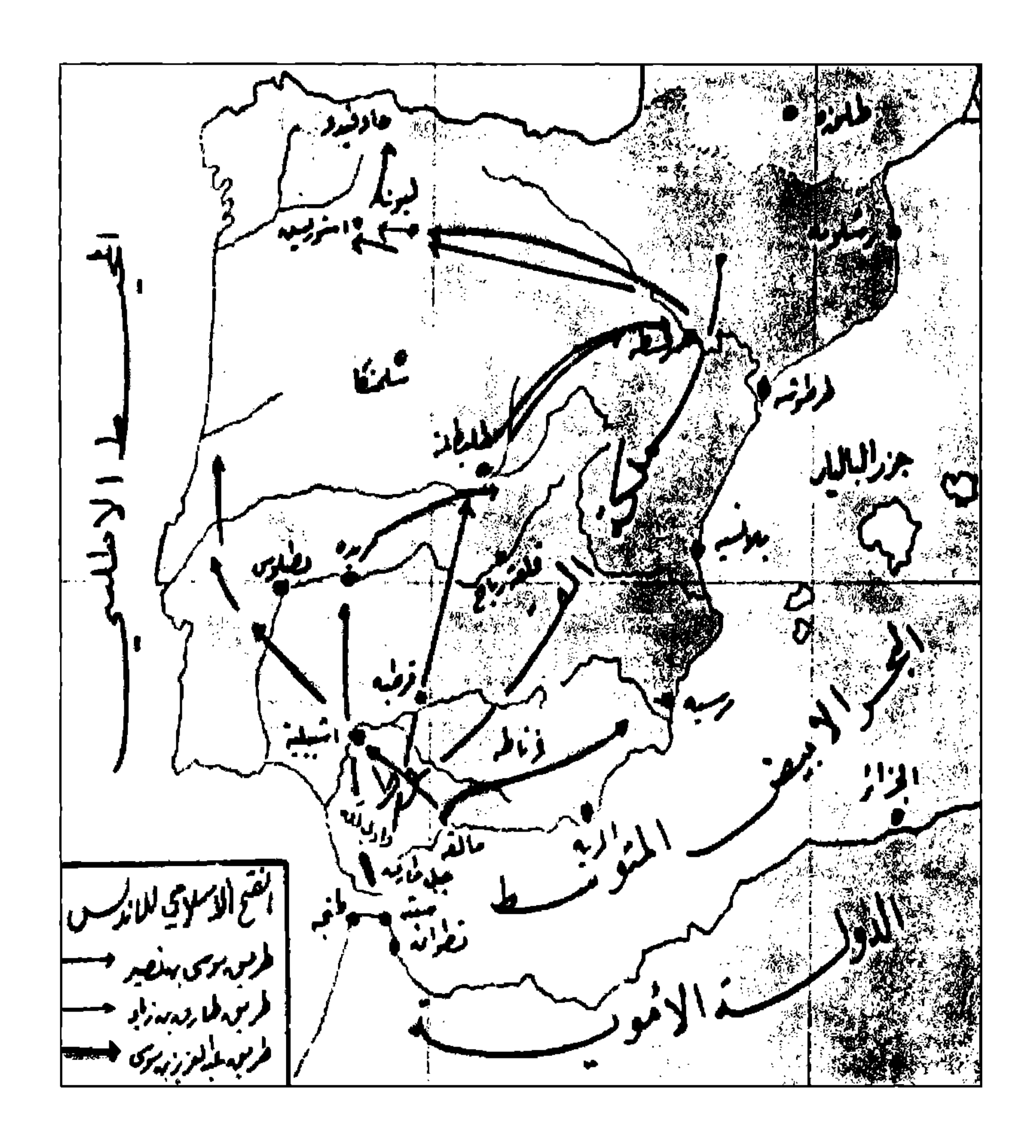
لذلك أشاطر محمد عابد الجابري في خلاصته حول الصورة الحقيقية التي يجب أن تكون عليها العلاقات بين الدول، حيث يقول: «إن العلاقات الدولية هي اليوم أكثر من أي وقت مضى، في حاجة إلى التزام قواعد جديدة للتعامل مع الآخر، قواعد قوامها: فهم الآخر من داخل منظومته المرجعية، والاعتراف بحق الاختلاف في إطار توازن المصالح وتكافؤ الفرص، والتفاهم الذي يعني في نفس الوقت: التسامح».

وآخر استنتاج أختم به موضوعي هذا، هو أن البحث في موضوع اجتماعي يعد أمرا ذا أهمية كبرى لاعتبارين:

- أولهما لكون المجتمع هو الذي يقدم الصورة الحقيقية للعلاقة التي تربط بين الشعوب والحضارات، والتي لا يمكن أن تعكسها الحياة السياسية.

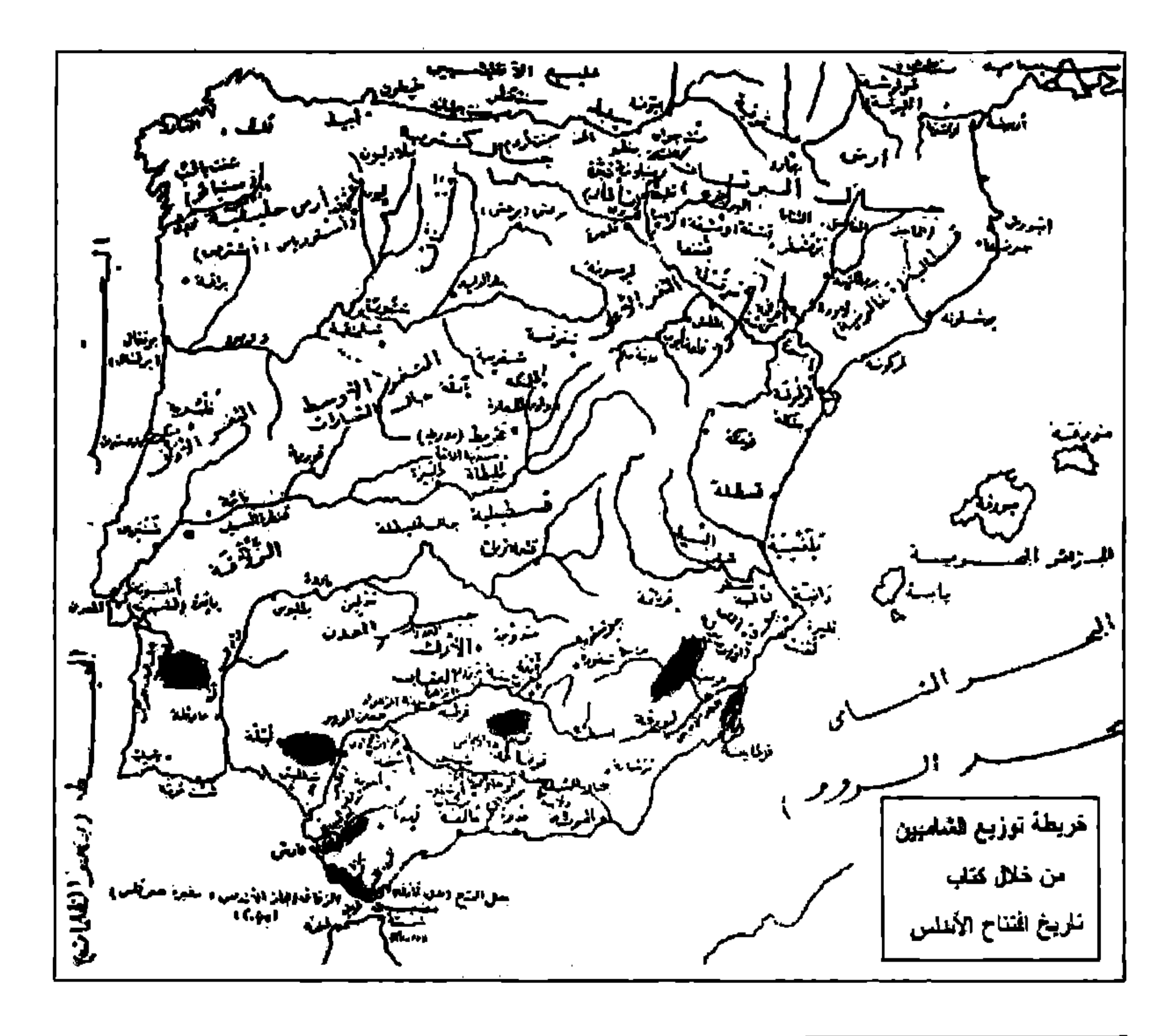
- ثانيهما لأن دراسة المجتمعات في ظل نظريات علم الاجتماع والنفس الحديثة من شأنها أن تكشف عن جوانب إنسانية مهمة، كعلاقة الإنسان ببيئته والاختلافات في العادات والتقاليد التي ترجع بالأساس إلى الارتباط الوثيق بالبيئة والتغيرات السلوكية عبر التاريخ.

ملحق



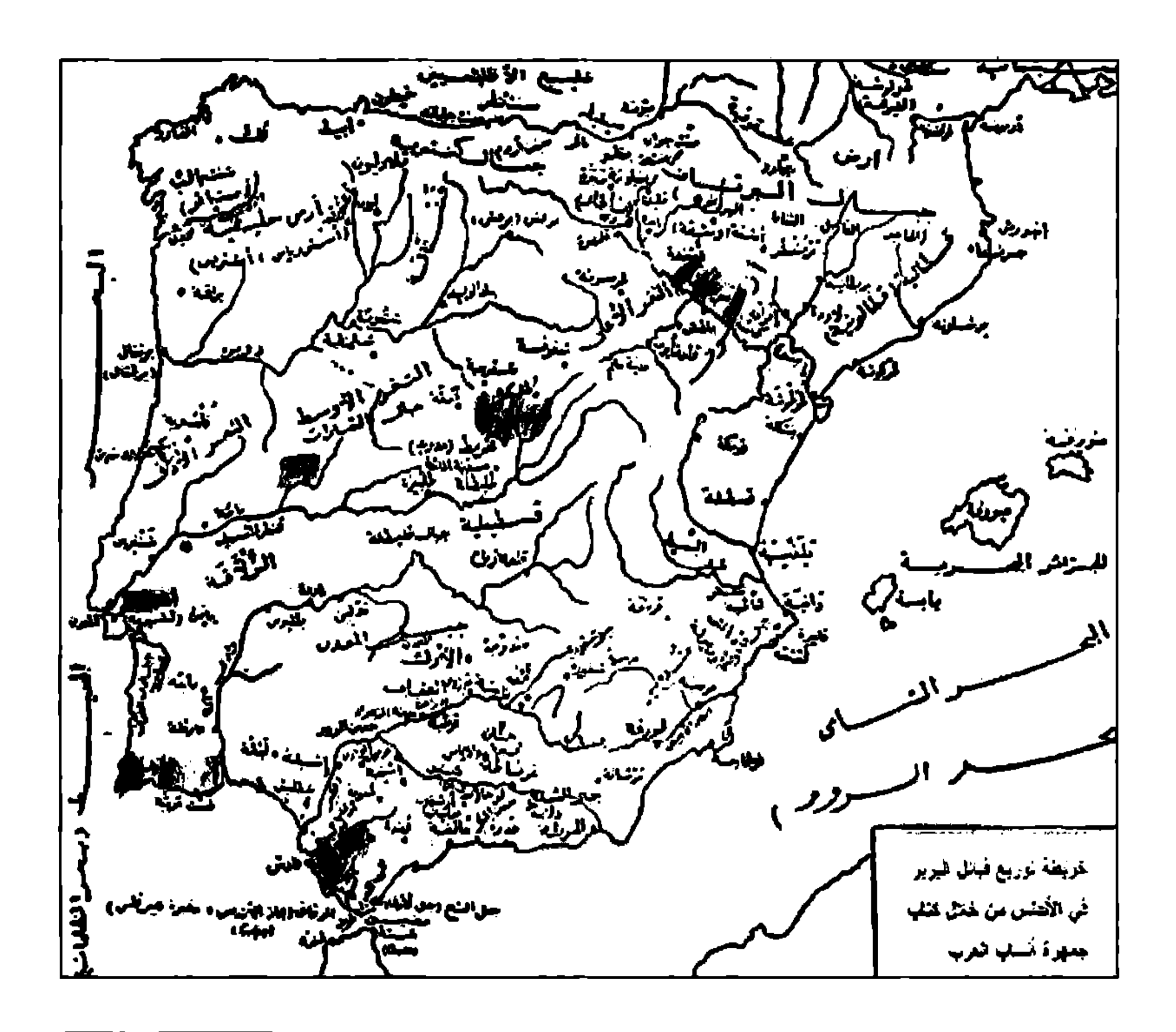
خريطة رقم (1)

المرجع: عدنان العطار، الأطلس التاريخي للعالمين العربي والإسلامي من أقدم العصور إلى اليوم. دار سعد الدين، دمشق، 2000، ص.88.



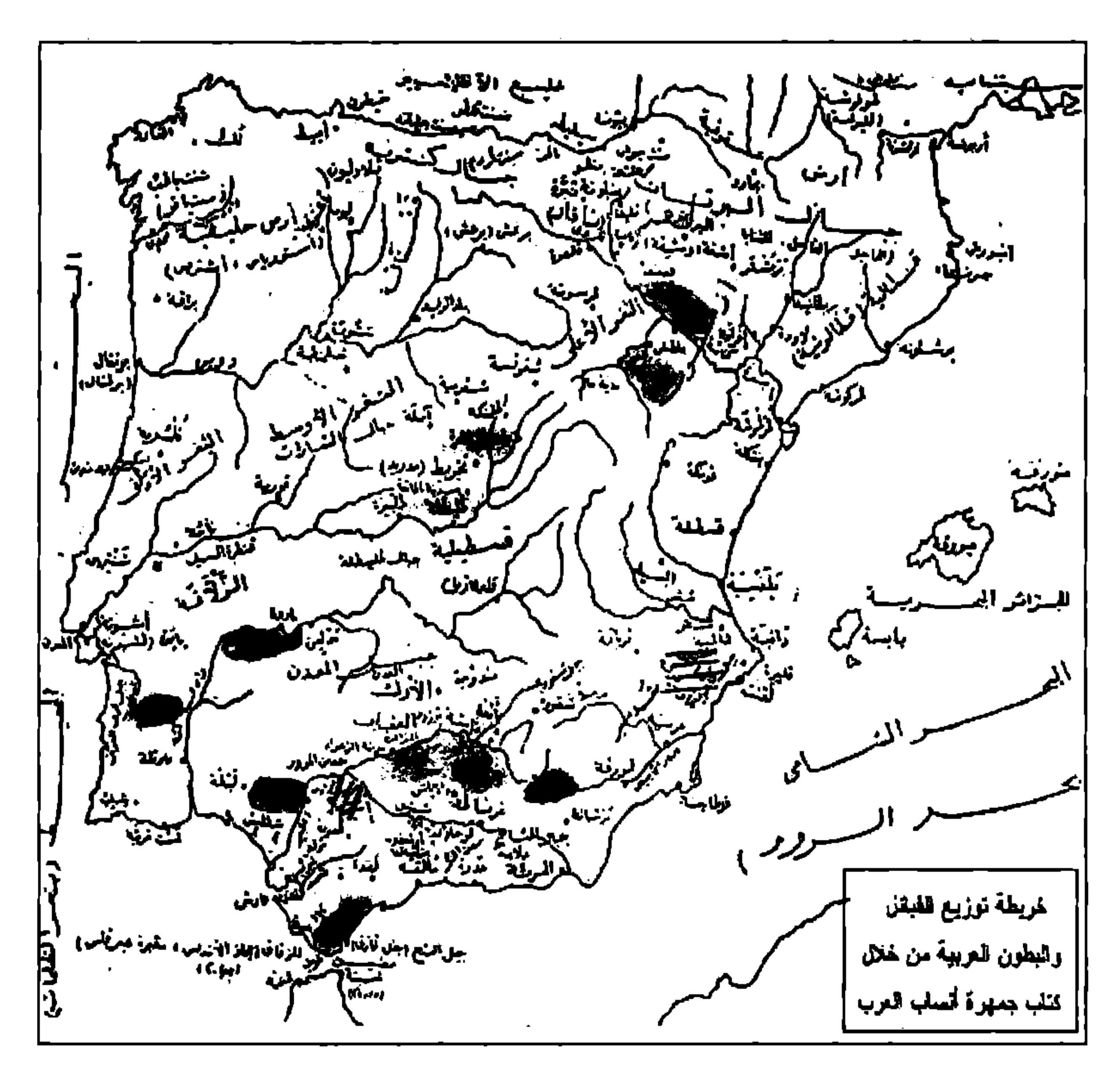
جند حمص	
جند قنسرين	
جند دمشق	
جند الأردن	
جند فلسطين	
جند مصر	

خريطة رقم (2)



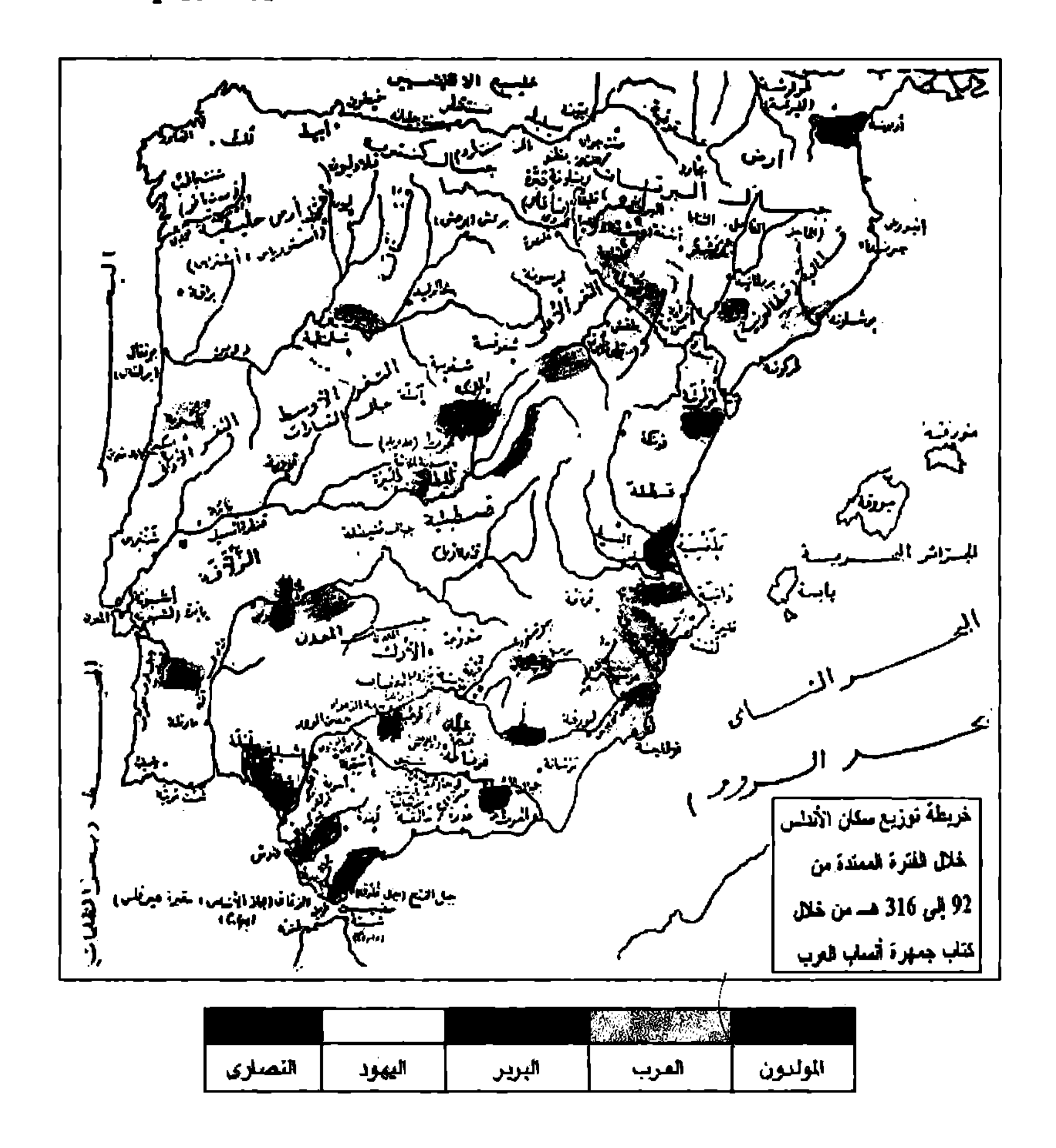
نفزة
مغيلة
هوارة
زناتة
مديونة
مصمودة
صنهاجة
ملزوزة
هوتوتة

خريطة رقم: (3)



المفتاح	القبائل
	بنو عبدالرحمان بن معاوية بنو خولان، بنو بلى
	بنو المغيرة، بنو كلب، بنو جذام
	بنو مالك من مضر
	بنو عذرة، بنو أسد، بنو خشين
	بنو تجيب
	بنو خثعم
	بنو مالك بن كنانة، اللخميون
	الزهريون
	بنو طي من كهلان
	بنو نصر، بنو معاوية من هوزان
	بنو أقصى

خريطة رقم (4)



خريطة رقم: (5)

ملاحظة: إطار الخرائط رقم: (2)، (3)، (4)، (5) مأخوذ عن علي البنا، الأطلس التاريخي للعالم الإسلامي في العصور الوسطى، تصنيف وتحقيق عبدالمنعم ماجد، دار الفكر العربي، بدون، 1967، خريطة رقم 11.

المصادر والمراجع المعتمدة

1 - المصادر المعاصرة والمتأخرة

ابن أبي جمرة الأزدي الأندلسي، أبو محمد عبد الله، (توفي عام 699هـ)، بهجة النفوس وتحليلها بمعرفة مالها وما عليها، شرح مختصر صحيح البخاري المسمى جمع النهاية في بدء الخير والغاية، دار الجيل، بيروت، 1972.

ابن الآبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي، (توفي عام 658هـ/1260م)، الحلة السيراء، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، دار النشر للجامعيين، بيروت، 1962.

ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي، التكملة لكتاب الصلة، مطبع روخس، مجريد، 1886، سفران.

ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن، (توفي عام 630هـ/1233م)، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، 1979، المجلد الخامس والمجلد السادس.

ابن الجوزي، أبي الفرج عبد الرحمن (توفي عام 597هـ)، كتاب المنتظم، دراسة في منهجه وموارده ومنهجه وأهميته، دراسة وتحقيق حسن عيسى علي الحكيم، دار عالم الكتب، بيروت، 1985.

ابن الجوزي، أبي الفرج عبد الرحمن، الحدائق في علم الحديث والزهديات، حققه وعلق عليه مصطفى السبكي دار الكتاب العلمية، بيروت، 1988، ثلاث أجزاء.

ابن الحاج، أبي عبد الله محمد بن محمد العبدي المالكي (توفي عام 737هـ)، المدخل إلى تنمية الأعمال بتحسين النيات والتنبيه على بعض البدع والعوائد التي انتحلت وبيان ساعتها، تحقيق توفيق حمدان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990، المجلد الأول.

ابن الخطيب، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني الغرناطي (توفي عام 776هـ/1374م)، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله

عنان، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1973، المجلد الأول.

ابن الخطيب، اللمحة البدرية في الدولة النصرية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978.

ابن الرومي، أبو الحسن علي، بن العباس بن جريح، (توفي عام 283هـ)، ديوانه، تحقيق خليل مردم بك، دار صادر، بيروت، 1988.

ابن العطار، محمد بن أحمد الأموي (توفي عام 399هـ)، كتاب الوثائق والسجلات، تحقيق شالميتا. ف. كورينطي، مجمع الموثقين المجريطي، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، 1983.

ابن الفرضي، أبو الوليد عبدالله بن محمد الأزدي (توفي عام 403هـ/1012م)، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، 1989، جزءان.

ابن الفقيه، أبو بكر أحمد بن محمد الهمداني، (توفي عام 340 هـ/ نحو 950م) مختصر كتاب البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت،1988.

ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر (توفي عام 367هـ/927م)، تاريخ افتتاح الأندلس، حققه وشرحه وقدم له أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، 1994.

ابن الكتاني الطبيب، أبي عبيد الله محمد، (توفي قبل 420هـ) كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تحقيق إحسان عباس، دار الشروق، بيروت، 1986.

ابن الكردبوس، أبو مروان عبدالملك (توفي أواخر القرن السادس الهجري) تاريخ الأندلس ووصفه لابن الشباط، نصان جديدان، نشر أحمد مختار العبادي، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، 1965-1966، ص.ص.7-126، المجلد 13.

ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبدالملك (توفي عام 578هـ/1183م)، الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة - دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1989، ثلاثة أجزاء.

ابن بطوطة شرف الدين أبو عبدالله محمد بن عبدالله الطنجي، (توفي عام

779هـ/1377م) رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق علي المنتصر الكتاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981، الجزء الأول.

ابن جلجل، أبو داود سليمان ابن حيان الأندلسي، (توفي عام 377هـ/994م)، طبقات الأطباء والحكماء، ويليه تاريخ الأطباء والفلاسفة تأليف إسحاق بن حنين، (توفي عام 298هـ)، تحقيق فؤاد سيد، منشورات مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985.

ابن حبان، الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، ترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (توفي عام 739هـ)، قدم له وضبط نصه كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987.

ابن حبيب، عبد المالك، كتاب التاريخ، دراسة وتحقيق خرخي أغوادي، منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، مدريد، 1991.

ابن حبيب، عبد الملك، (توفي عام 238هـ/852م)، العلاج بالأغذية الطبيعية والأعشاب في بلاد المغرب أو مختصر في الطب، وضع حواشيه وعلق عليه محمد أمين الضناوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998.

ابن حزم أبو محمد علي بن سعيد بن حزم الأندلسي، (توفي عام 456هـ/1064)، جمهرة أنساب العرب، تحقيق إ-ليفي بروفنسال، دار المعارف، مصر، 1948.

ابن حزم، أبو محمد علي بن سعيد بن حزم الأندلسي، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، الجزء الأول.

ابن حزم، الملل والنحل، بدون، دار المعرفة، بيروت، 1975.

ابن حزم، طوق الحمامة في الألف والآلاف، تحقيق فارق سعد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1975.

ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن علي النصيبي (توفي عام 367هـ/990م)،

صورة الأرض، بدون، دار صادر، بيروت، 1938، قسمان.
ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف الأموي القرطبي (توفي عام 469هـ/1079م)، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، (القطعة الخاصة بعهد عبد الرحمن الأوسط)، تحقيق محمود علي مكي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1973.
ابن حيان، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، (القطعة الخاصة بالأمير عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن الحكم بن هشام (275هـ300-هـ))، تحقيق إسماعيل العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، 1990.
ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله (توفي عام 529هـ/1134م)، مطمح الأنفس ومسرح التانس في ملح أهل الأندلس، تحقيق محمد علي شوابكة، دار عمار، بيروت، 1983.
ابن خرداذبة، أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله،(توفي عام 300هـ/913م) المسالك والممالك، وضع مقدمته وحواشيه وفهارسه محمد مخزوم،دار إحياء التراث العربي، بيروت،1988.
ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي (توفي عام 808هـ/1405م)، مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، بدون، ثلاث أقسام.
ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحاذة، دار الفكر، بيروت، 1981، المجلد السادس.
ابن خياط خليفة (توفي عام 240)، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض، 1985.
ابن دحية، أبي الخطاب عمر بن حسن،(633هـ/1236م) المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الأبياري، وحامد عبد المجيد وأحمد بدوي، راجعه طه حسين، المطبعة الأميرية، 1993.
ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر، الأعلاق النفيسة، دار إحياء التراث الغربي، بيروت، بدون.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (توفي عام 520هـ)، فتاوي ابن رشد، تقديم وتحقيق وجمع وتعليق المختار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1987، ثلاثة أسفار.

ابن زهر، مروان عبد الملك (توفي عام 537هـ)، كتاب الأغذية، تقديم وترجمة وتحقيق إكسبراثيون غارثيا شونتز، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية ومعهد التعاون مع العالم العربي، مدريد، 1992.

ابن ساعد، محمد بن إبراهيم، (توفي عام 749هـ)، نخب الذخائر في أحوال الجواهر، عني بتحريره وتعليق حواشيه العلمية واللغوية والأدبية الأب أنستاس ماري الكرملي البغدادي، دار صادر، بيروت، 1939.

ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، دار التحرير، القاهرة، 1968.

ابن سعيد، أبو الحسن علي بن موسى المغربي (توفي عام 685هـ/1286م)، المغرب في حلى المغرب، تحقيق وتعليق شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، 1978، جزءان.

ابن سعيد، أبو الحسن علي بن موسى المغربي (توفي عام 685هـ/1286م)، بسط الأرض في الطول والعرض، تحقيق خوان قرنيط خينيس، معهد مولاي الحسن، تطوان، 1958.

ابن سعيد، المقتطف من أزهار الطرف، تقديم وتحقيق سيد حنفي حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1983.

ابن سماك العاملي، أبو القاسم محمد بن أبي العلاء المالقي الغرناطي، (عاش في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري)، الزهرات المنثورة في نكت الأخبار المأثورة، دراسة وتقديم وتحقيق محمود علي مكي، منشورات المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، 1984.

ابن سهل، أبو الأصبغ عيسى بن عبد الله الأسدي (توفي عام 486هـ)، الأحكام الكبرى، مخطوط رقم ق 838، قسم المخطوطات بالخزانة العامة بالرباط.

ابن سهل، أبو الأصبغ عيسى بن عبد الله الأسدي (توفي عام 486هـ)، ثلاث

وثائق في محاربة الأهواء والبدع في الأندلس مستخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى للقاضي أبي الأصبغ عيسى بن سهل، تحقيق عبد الوهاب خلاف، بدون، 1981.

ابن سهل، وثائق في أحكام قضاء أهل الذمة في الأندلس مستخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى، دراسة وتحقيق محمد عبد الوهاب خلاف ومراجعة محمود علي مكي، المطبعة الحديثة، القاهرة، 1980.

ابن عبد البر النميري القرطبي أبي عمر يوسف، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، وقف على طبعه وتصحيحه وتقييد حواشيه للمرة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978.

ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله (توفي عام 257هـ/889م)، فتوح إفريقية والأندلس، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1964.

ابن عبد ربه (توفي عام 328هـ /940م) ديوان ابن عبد ربه، تقديم ودراسة محمد التنوخي، منشورات مؤسسة ومكتبة الخافقين، بدون، 1977.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، طبائع النساء وما جاء فيها من عجائب وغرائب وأخبار وأسرار، تحقيق محمد إبراهيم سليم، منشورات مكتبة القرآن، القاهرة، 1985.

ابن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وإبراهيم الأبياري وعبد السلام هارون، بدون، القاهرة، 1949، الجزء السادس.،

ابن عذاري، أبو العباس أحمد محمد المراكشي (كان حيا عام 712هـ/1312م)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، الأجزاء الأول والثاني، تحقيق ج.س كولان وإ. ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، بدون.

ابن عمر يحيى، (توفي عام 289هـ/901م)، أحكام السوق، قدم له وحققه محمود علي مكي، مكتبة الثقافة الدينية، بدون، 2004.

ابن غالب، محمد بن أيوب، (من أهل القرن السادس الهجري)، تعليق منتقى من

فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس، نشر لطفي عبد البديع، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد الأول، الجزء الأول، مايو، 1955، ص.ص. 272-310.

ابن فرحون المالقي، (توفي عام 799هـ/1396م)، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة، 1972، جزءان.

ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مستم (توفي عام 276هـ/889م)، الإمامة والسياسة وهو المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق محمد طه الربيني، دار المعرفة، بيروت، بدون، المجلد الأول والثاني.

ابن قتيبة، عيون الأخبار، دار الكتاب العربي بيروت، 1925، المجلد الأول والثاني.

ابن قزمان، ديوان ابن قزمان، تحقيق ف. كورينطي، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، 1980.

ابن منقد أسامة، (ولد عام 488هـ)، كتاب الاعتبار، حرره فليب حتي، نشر مكتبة الثقافة الدينية، بدون، 1930.

أبو الحسن حازم القرطاجني صنعة (توفي في 24 رمضان 684هـ)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981.

أبو حامد الغرناطي، (توفي عام 565هـ/1169م)، تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق إسماعيل العربي، منشورات المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989.

أبو حامد الغرناطي، المعرب عن بعض عجائب المغرب، تقديم وترجمة وتحقيق إينغرد بيخارانو، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، مدريد، 1991.

أبو زكرياء يحيى بن أبي بكر، (توفي عام 471هـ)ت، كتاب سير الأئمة وأخبارهم المعروف بتاريخ أبي زكرياء، تحقيق وتعليق إسماعيل عربي، منشورات المكتبة الوطنية، الجزائر، 1979.

الإدريسي أبو عبد الله محمد الشريف الإدريسي السبتي (توفي حوالي

548هـ/1145م)، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، دار المناهل، بور سعيد الطاهر، 1994.

الأصبحي، الإمام مالك أبي عبد الله مالك بن أنس (توفي عام 179هـ)، موطأ مالك، رواية محمد بن الحسن الشيباني، تعليق وتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار القلم، بيروت،1988.

البرزلي، النوازل والأحكام، مخطوط رقم د2835، قسم المخطوطات بالخزانة العامة بالرباط.

البغدادي،صفي الدين عبد المؤمن عبد الحق(توفي عام739هـ)، مراصد الإطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع وهو مختصر معجم البلدان ليقوت، تحقيق وتعليق علي محمد البجاوي،دار إحياء الكتب العربية،1954.

البكري، أبو عبد الله عبد الله بن عبد العزيز (توفي عام 487هـ/1094م)، جغرافية الأندلس وأوربا، تحقيق عبد الرحمن علي الحجحي، دار الإرشاد، بيروت، 1968.

التجيبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبدون (كان حيا عند أواخر القرن الخامس الهجري)، رسالة في القضاء والحسبة، حققها ونشرها إ.ليفي بروفنسال ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، مصر، 1955.

التطيلي عيسى بن موسى (386هـ)، كتاب الجدار، دراسة وتحقيق إبراهيم بن محمد الفايز، سلسلة أحكام البنيان،بدون، 1926.

التيفاشي، أحمد بن يوسف، (توفي عام 651هـ)، أزهار الأفكار في جواهر الأحجار، حققه وعلق عليه وشرحه محمد يوسف حسن ومحمد بيوني خفاجي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك، (توفي عام 429هـ/1047م)، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، شرح وتحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، جزءان.

الثعالبي عبد العزيز، تاريخ شمال إفريقيا من الفتح إلى نهاية الدولة الأغلبية، جمع وتحقيق أحمد بن ميلاد محمد إدريس، تقديم ومراجعة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987.

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1985.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (توفي 255هـ/869م) البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، بدون، الجزء الثالث.

الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1988، الجزء الأول.

الجزيري، علي بن يحيى، (توفي عام 585هـ/1189م)، المقصد المحمود في تلخيص العقود، دراسة وتحقيق أسونثيون فريرس، منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي، بدون.

الجشتيمي، أبو زيد عبد الرحمن بن عبد الله، العمل السوسي في الميدان القضائي، شرح ومقارنة عبدالرحمان بن عبد الله بن محمد الجشتيمي، دار المعارف، الرباط، 1984.

الحجوي، محمد بن الحسن الثعالبي، الرحلة الأوربية 1919، حققها وقدم لها سعيد الفاضلي، دار السويدي، الإمارات العربية المتحدة، 2003.

الحصري، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (توفي عام 453هـ)، زهر الآداب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، 1972.

الحموي شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله، (توفي عام 626هـ/1229م)، كتاب معجم البلدان، عني بتصحيح وترتيب وصفه وكتابة المستدرك عليه أمين الخانجي الكتبي، دار السعادة، مصر، 1906.

الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح الأزدي (توفي عام 488ه/1095)، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، تحقيق روحية عبد الرحمن السويقي، دار الكتب

العلمية، بيروت، 1997.

الحميري الإشبيلي، أبو الوليد إسماعيل، (توفي عام 440هـ)، البديع في وصف الربيع حققه وكتب الدراسة وعلق عليه عبد الرحمن عسيلان، دار المدني، 1987.

الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم (توفي عام 727هـ)، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، دار السراج، بيروت، 1980.

الخشني، أبو عبيد الله بن حارث بن أسد الخشني القيرواني (توفي عام 361)، قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، تحقيق عزت العطار الحسني، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، بغداد، 1972.

الدواداري، أبو بكر عبد الله بن أبيك، (ت 736هـ) كنز الدرر وجامع الغرر، الدرة العليا في بدء أخبار الدنيا، تحقيق بيرندراتكه، منشورات قسم الدراسات الإسلامية بالمعهد الألماني للآثار، القاهرة، 1982، الجزء الأول، القسم الأول.

الربوة، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي طالب الأنصاري الديمشقي (ت 727هـ/1327م)، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988.

الرشاطي، أبو محمد (توفي عام 542هـ) وابن الخراط الإشبيلي (توفي عام 581هـ)، الأندلس في اقتباس الأنوار وفي اختصار اقتباس الأنوار، تقديم وتحقيق إيميليو مولينا وخاثينتو بوسل بيلا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية معهد التعاون مع العالم العربي مدريد، 1990.

الرقيق القيرواني (توفي بعد 417هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن القاسم، تاريخ إفريقية والمغرب، تحقيق عبد الله العلي الزيدان وعز الدين عمرموسى، دار الغرب الإسلامي، 1990.

الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن، طبقة النحويين واللغويين تحقيق محمد أبو الفضل محمد إبراهيم، دار المعارف، مصر، 1984.

الزجالي، أبو يحيى (توفي عام 694هـ)، أمثال العوام في الأندلس،حققها وشرحها وقارنها بغيرها محمد بن شريفة، مطبعة محمد الخامس، فاس، 1975، جزءان.

السراج، محمد بن محمد الأندلسي، (توفي عام 1149هـ)، الحلل السندسية في الأخبار التونسية، تقديم وتحقيق محمد الحبيب الهيله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985، ثلاث مجلدات.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، (ت 911هـ) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، 1979، مجلدين.

الشنتريني، أبو الحسن علي ابن بسام (توفي عام 542هـ/1147م)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1979، ثمانية مجلدات.

الشيرازي، هبة الله، (توفي عام 470هـ)، المجالس المؤيدة، «المائة الأولى»، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، 1974.

الضبي، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة (توفي عام 599هـ/1203م)، بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1989.

الطرطوشي، أبو بكر محمد الوليد (توفي عام 520هـ)، سراج الملوك، تحقيق جعفر البياتي، رياض لندن، بدون، 1990.

الطرطوشي، الحوادث والبدع، تحقيق عبد المجيد زكي، دار الغرب الإسلاميين، بيروت، 1990.

العذري، أبو العباس أحمد بن عمر بن أنس (توفي عام 475هـ/988م)، نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع الممالك، تحقيق عبد العزيز الأهواني، منشورات معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، 1965.

الغساني، أبو القاسم بن محمد بن إبراهيم (توفي عام 1019هـ/1708م)، حديقة الأزهار في ماهية العشب والعقار، حققه وعلق حواشيه ووضع فهارسه محمد العربي الخطابي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985.

القزويني، أبو يحيى عماد الدين زكريا بن محمد محمود (توفي عام

682هـ/1283م)، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، تحقيق فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1981.

القلقشندي، أحمد بن علي، (توفي عام 821هـ/1418م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، شرحه وعلق عليه وقابل نصوصه محمد حسين شمس الدين، دار الفكر، بيروت، 1987، أربعة أجزاء.

ابن عبد ربه الحفيد (عاش في القرن 6هـ)، كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، تحقيق وتعليق سعد زغلول عبد الحميد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985.

مجهول، (عاش في القرن التاسع الهجري)، الجمانة في إزالة الرطانة، بحث في لغة التخاطب في الأندلس وتونس، مهد له وحققه وعلق عليه، حسن حسني عبدالوهاب الصمادحي، مطبوعات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة،1953.

مجهول، أخبار مجموعة من فتح الأندلس وذكر أمرائها –رحمهم الله- والحروب الواقعة بها بينهم، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981.

مجهول، أنواع الصيدلة في ألوان الأطعمة، الطبيخ في المغرب والأندلس في عصر الموحدين، تحقيق ومعجة: عبد الغني أبو العزم، منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 2003.

مجهول، تاريخ عبد الرحمن الناصر، قدم له الدكتور عنان آل صعمه، دار سعد الدين، دمشق، 1992.

مجهول، ذكر بلاد الأندلس، تحقيق وترجمة: لويس مولينا، الجزء الأول، منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد، 1983.

مجهول، فتح الأندلس، تحقيق لويس مولينا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي، مدريد، 1994.

مجهول، كتاب مفاخر البربر ورد ضمن كتاب ثلاثة نصوص عربية عن البربر في

الغرب الإسلامي، دراسة وتحقيق محمد يعلى، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي، مدريد، 1997.

المراكشي، أبو محمد محي الدين عبد الواحد بن علي التميمي (توفي عام 620هـ/1224م)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1978.

المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين بن علي الحسيني، (توفي عام346هـ/957م) مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق وتصحيح شارل أبيلا، منشورات الجامعة العربية اللبنانية، بيروت،1965، سبعة أجزاء.

المقدسي المعروف بالبشاري (توفي عام 380هـ/990م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مطبعة مدبوي، القاهرة،1991.

المقدسي مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، ترجمة ونشر الفقير المذنب كالمان هوار، قنصل الدولة الفرانسوية، باريز، 1907، الجزء الرابع.

المقري شهاب الدين أحمد بن محمد (توفي عام 1041هـ/1631مـ)، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، منشورات صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المملكة المغربية ودولة الإمارات العربية المتحدة، الرباط، 1978، الجزء الأول.

المقري شهاب الدين أحمد بن محمد، (توفي عام 1041هـ/1631م)، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، منشورات صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المملكة المغربية ودولة الإمارات العربية المتحدة، الرباط، 1978، الجزء الأول.

المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1997، ثمانية أجزاء.

المقريزي، تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد القادر العبيدي،(توفي عام845هـ/1441م) ،المواعظ والاعتبار،وضع حواشيه خليل المنصور،منشورات محمد علي بيضون،دار الكتب العلمية، بيروت،1998،جزآن.

النويري، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (توفي عام 732هـ/1332م)، تاريخ الغرب الإسلامي في العصر الوسيط من كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق وتعليق مصطفى أبو ضيف، أحمد، دار النشر المغربي، الدار البيضاء، 1985.

الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى (توفي عام 914هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب في فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، أخرجه مجموعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، الجزء الثاني.

اليحصبي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك، تحقيق محمد بن شريفة، مطبعة فضالة المحمدية، بدون، الجزء الخامس.

اليحصبي، أبو محمد عياض السبتي (توفي عام 544هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك، تحقيق عبد القادر الصحراوي، مطبعة فضالة، المحمدية، 1982، الجزءان الثالث والرابع.

Dozy (R). Le calendrier de Cordoue. traduction française annotée par ch. Pellat. leiden. E.J Brill. 1961.

Ibn al-Awam. Abu Zakariya Ibn Muhammad (mort en 540H). Le livre de l'agriculture. texte traduit et établi par J.J. Clément Mullet. Tunis. édition Bouslama. 1977. 2 tomes.

Lévi Provençal. «description de l'Espagne d'Ahmed Al-Razi». Al-Andalus. volumen XVIII Madrid- Granada. 1953. p.p. 51104-.

II- المراجع الحديثة والمعاصرة

أولا: دراسا ت وأبحاث عربية

أبا الخيل محمد إبراهيم، الأندلس في الربع الأخير من القرن الثالث الهجري، 275-300هـ/888-912م (دراسة في التاريخ السياسي)، مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، 1995.

أبو العباس، محمد علي، الحقوق المتعلقة بالميت وبدع الجنائز، منشورات مكتبة القرآن، القاهرة، 1988.

أبو الفضل أمحمد، دراسات في تاريخ حضارة الأندلس، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، 1996.

أبو خليل شوقي، الحضارة العربية الإسلامية، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1993.

أبو ضيف أحمد مصطفى، القبائل العربية في الأندلس حتى سقوط الخلافة الأموية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1983.

إحسان محمد حسن، العائلة والقرابة والزواج دراسة تحليلية في تغير نظم العائلة والقرابة والزواج في المجتمع العربي، دار الطليعة، بيروت، الإسكندرية، 1981.

أحمد أمين، ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969، الجزء الأول والثاني.

أحمد عبدالباقي، معالم الحضارة في القرن الثالث الهجري، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراث القومي، بيروت، 1991.

أرسلان شكيب، تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وإيطاليا وجزائر البحر المتوسط، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1983.

الأسد ناصر الدين الأسد، نحن والآخر صراع وحوار، دار الفارس، بيروت، 1997.

أسعيدي إبراهيم ومونية رحيمي، نظرية صدام الحضارات أو التهديد الإسلامي

واقع أم اختلاف، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، 1999.

الألباني محمد ناصر الدين، أحكام الجنائز وبدعها، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، 1986.

الأممي يقدم، جولة في مدن الأندلس،مطبعة المهدية، تطوان،1956.

الأهواني عبد العزيز، أمثال العامة في الأندلس، بدون.

الأهـواني، عبد العزيز، ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي في لحن العامة، فصلة من مجلة معهد المخطوطات، المجلد الثالث، مصر، 1957.

الأوسـي، حكمة علي، فصول في الأدب الأندلسي في القرنين الثاني والثالث للهجرة، منشورات مكتبة المعارف، الرباط، 1983.

البتنوني، رحلة الأندلس حديث الفردوس المفقود، دار المصري، مصر، 1998.

بدوي عبد الرحمن، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، دار القلم، بيروت، 1979.

بشتاوي عـادل سعيد، الأندلسيون الموارِكَة، دراسة في تاريخ الأندلسيين بعد سقوط غرناطة، دمشق، 1985.

البكر خالد بن عبد الكريم بن محمود، النشاط الاقتصادي في الأندلس في عصر الإمـارة، 138-316هـ/755-928م، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، 1993.

التازي عبدالهادي، القنص بالصقر بين المشرق والمغرب، بدون، 1980.

الترمانيني، عبد السلام، الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام لدراسة مقارنة، عالم المعرفة، منشورات المجلس الوطني.

الجراري عباس، التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب، مطبوعات المملكة المغربية، غرناطة، الرباط، 1992.

جمعة أحمد خليل، نساء من الأندلس، دار اليمامة، بيروت، 2001.

الجندي أنور، آفاق جديدة للدعوة الإسلامية في عالم الغرب، منشورات مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987.

جوهر حسن محمد،إسبانيا فردوس العرب المفقود، دار الشعب القاهرة،1976.

الجيابي محمد عزيز، ابن خلدون معاصرا، ترجمة فاطنة الجامعي الحبابي، دار الحداثة، 1984.

حبشي حسن، الحرب الصليبية الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، 1938.

الحجي عبد الرحمن علي، مع الأندلس لقاء ودعاء، دار القلم، بيروت، 1980.

حداد جورج، المدخل إلى تاريخ الحضارة، منشورات مكتبة السائح، طرابلس، 1958.

حركات إبراهيم، النشاط الاقتصادي الإسلامي في العصر الوسيط، إفريقيا الشرق، بدون، 1996.

الحريري، محمد عيسى، حركات المولدين في الجنوب الأندسي في عصر الإمارة الأموية بالأندلس (267هـ/ 880م316-هـ/929م)، دار المعرفة، بدون، 1985.

حكالة عمر رضا، دراسات اجتماعية في العصور الإسلامية، المطبعة التعاونية، دمشق، 1973.

حمدي عبد المنعم محمد حسين، التاريخ السياسي لمدينة إشبيلية في العصر الأموي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1987.

حمدي محمد،الجغرافيا التجارية الإقتصادية والجغرافيا البشرية، مطبعة مطر بالعتبة الخضراء، مصر،1919.

حمدي عبد المنعم محمد، ثورات البربر في الأندلس في عصر الإمارة الأموية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1993.

الحنفي محمود أحمد، زرياب أبو الحسن علي بن نافع، موسيقار الأندلس، الدار المصرية، القاهرة، 1965.

حومد أسعد، محنة العرب في الأندلس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.

خالص صلاح، إشبيلية في القرن الخامس الهجري، دار الثقافة، بيروت، 1981.

دسوقي كمال، دينامية الجماعة في الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، المطبعة

الفنية الحديثة، 1969، الجزء الأول.
الدغلي محمد سعيد، الحياة الاجتماعية في الأندلس وأثرها في الأدب العربي وفي الادب الأندلسي، بدون، 1984.
ذنون طه عبد الواحد، دراسات أندلسية (المجموعة الأولى)، منشورات مكتبة بسام، بغداد، 1986.
رائف أحمد، وتذكروا من الأندلس الإبادة، الزهراء الإعلام العربي، القاهرة، 1966.
رجب عبد الجواد إبراهيم، ألفاظ المأكل والمشرب في العربية الأندلسية دراسة في نفح الطيب المقري، دار غريب، القاهرة، 2001.
رجب محمد عبد الحليم، العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية في عصر بني أمية وملوك الطوائف، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، بدون.
الزين حسن، أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي، بيروت،لبنان،دار النهار،1982.
سالم السيد عبد العزيز، المساجد والقصور في الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، بدون، 1986.
سالم السيد عبدالعزيز، تاريخ مدينة ألمرية الإسلامية قاعدة أسطول الأندلس، دار النهضة العربية، بيروت 1969.
سالم سحر عبد العزيز، تاريخ بطليوس الإسلامية وغرب الأندلس في العصر الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1989، جزءان.
سالم عبد العزيز، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة، دار النهضة العربية، بيروت، 1981.
السايح حسن، الحضارة المغربية البداية والاستمرار، منشورات عكاظ، الرباط، 2000، جزءان.
شفيق محمد، الدارجة المغربية مجال توارد بين الأمزيغية والعربية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1999.

الشكعة مصطفى، معالم الحضارة الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت، 1973.

الطاهري أحمد، عامة قرطبة في عصر الخلافة، منشورات عكاظ، الرباط، 1988.

الطيبي أمين توفيق، دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس، 1984.

عاشور سعيد عبد الفتاح، حضارة ونظم أوربا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية، 1972.

العبادي أحمد مختار، صورة من حياة العرب والجهاد في الأندلس، منشأة المصارف، الإسكندرية، 2000.

العبادي أحمد مختار، في تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، 1978.

العبادي، أحمد مختار، الصقالبة في اسبانيا، المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، 1953.

العربي، إسماعي الأمين، العرب لم يغزو الأندلس، رؤية تاريخية مختلفة، منشورات رياض الريس، لندن، 1991.

العقاد عباس محمود، الفصول، دار الكتاب العربي، بيروت، 1971.

العلوي سعيد بن سعيد، صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء،1959.

عمارة محمد، الإسلام في عيون غربية بين افتراء الجهلاء وإنصاف العلماء، دار الشروق، القاهرة، 2005.

عنان محمد عبد الله، دولة الإسلام في الأندلس عهد الفتنة الكبرى حتى نهاية عهد عبد الرحمن الناصر، العصر الأول، مطبعة مصر، القاهرة، 1952.

عوض، الكريم مصطفى، فن التوشيح، دار الثقافة، بيروت، 1974.

الغزي،نادية،حضارة الطعام في بلاد الرافدين والشام،دار

الفكر،دمشق،2001،الجزء الأول.

فيلالي، عبد العزيز، المظاهر الكبرى في عصر الولاة ببلاد المغرب والأندلس، دار المعارف، سوسة، 1991.

القادري بوتشيش إبراهيم، المغرب والأندلس في عصر المرابطين المجتمع – الذهنيات- الأولياء، دار الطليعة، بيروت، 2000.

القصري، محمد فائز، النهضة الأوربية وأثر الثقافة العربية الإسلامية، منشورات مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، بدون.

كحيلة عبادة، تاريخ النصارى في الأندلس، بدون، القاهرة، 1993.

كنون عبد الله، النبوغ المغربي في الأدب العربي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1975، جزءان.

لطفي عبد البديع، الإسلام في إسبانيا، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958.

مؤنس حسين، فجر الأندلس، دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية (711–756م)، الدار السعودية للنشر، جدة، 1975.

ماجد عبد المنعم، تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، نشر مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1996.

مجموعة من الباحثين، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان،1998.

مجموعة من الباحثين،دراسات ومباحث في تاريخ الاندلس عصري الخلافة والطوائف، دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء،1993.

مجموعة من المؤلفين، التاريخ الأندلسي من خلال النصوص، بدون، الدار البيضاء، 1991.

مجموعة من المؤلفين، روائع أندلسية إسلامية،ترجمة وتقديم صبري التهامي، المجلس الأعلى للثقافة،2004.

محمد فتحي عثمان، القيم الحضارية في رسالة الإسلام، الدار السعودية، الرياض، 1982.

المختار فريال داوود، المنسوجات العراقية الإسلامية من الفتح العربي إلى سقوط الخلافة العباسية ببغداد، دار الحرية، بغداد، 1997.

مدلج جودت، الحب في الأندلس ظاهرة اجتماعية بجذور مشرقية، دار لسان العرب، بيروت، 1985.

مسعد سامية مصطفى،صور من المجتمع الأندلسي رؤية من خلال أشعار الأندلسيين وأمثالهم الشعبية، عين الدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية،مصر،1998.

معروف ناجي، أصالة الحضارة العربية، دار الثقافة، بيروت، 1975.

مكي أحمد الطاهر، دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ، والفلسفة، دار المعارف، القاهرة، 1980.

مكي محمد علي، مدريد العربية، دار الكتاب العربي، القاهرة، بدون.

مكي، أحمد طاهر، الأدب الأندلسي من منظور إسباني، منشورات مكتبة الآداب، القاهرة،دار الكتب،1990.

ناصف الشيخ منصور علي،التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول صلى اله عليه وسلم، دار إحياء التراث الغربي، بيروت،1961.

نخبة من أساتذة الجامعة العربية، دراسات في المجتمع العربي، نشر اتحاد الجامعات العربية، الأمانة العامة، المملكة الأردنية، 1985.

نعنعي عبد المجيد، الإسلام في طليطلة، دار النهضة العربية، بيروت، بدون.

نعنعي عبد المجيد، تاريخ الدولة الأموية في الأندلس التاريخ السياسي، دار النهضة العربية، بيروت، بدون.

الهاشمي، أحمد، من مختار الأحاديث النبوية والحكم المحمدية، اعتنى به وراجعه هيثم خليفة الطعيمي، الدار النموذجية، بيروت، 2002.

الهيباوي عبد الرحمن بن محمد، قاضي الأندلس الملهم وخطيبها المفوه الإمام منذر بن سعيد البلوطي، (المتوفي عام 355هـ) مع تحقيق رسالتين مخطوطتين من تراثه، دار البشائر الإسلامي، بيروت، 2002.

هيكل أحمد، الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، دار المعارف، 1979.

الوراكلي حسن، أبحاث أندلسية، بدون، 1990.

الوراكلي حسن، ياقوتة الأندلس، دراسات في التراث الأندلسي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994.

الوكيل محمد السيد، الأمويون بين الشرق والغرب، دراسة وصفية وتحليلية للدولة الأموية، دار العلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، 1995، القسم الثاني.

ثانيا: دراسات وأبحاث معربة

أرشيبالد. ر. لويس، القوى البحرية والتجارية في حوض البحر المتوسط (500-1100م)، ترجمة أحمد محمد عيسى، مراجعة وتقديم محمد شفيق غربال، نشر مؤسسة فرانكلين، القاهرة، نيويورك، بدون.

باتسييفا، شغيتلانا، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة رضوان إبراهيم، الدار العربية للكتاب - ليبيا - تونس، 1978.

بارالت، لوثي لوبان، أثر الإسلام في الأدب الإسباني من العصور الوسطى إلى الحاضر، تعريب محمد نجيب بن جميع، تقديم ومراجعة عبد الجليل التميمي، منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والمورسكية والتوثيق والمعلومات زغوان وكلية العلوم بجامعة بورتوريكو، 1990.

بارتولد.ذ، تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة حمزة طاهر، دار المعارف، القاهرة، 1983.

بالنثيا آنخيل جنثالث، تاريخ الفكر الإسلامي الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، بدون، القاهرة، 1955.

بيريس هنري، الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، ترجمة الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة،1988.

بيرين هنري، تاريخ أوربا في العصور الوسطى (الحياة الاقتصادية والاجتماعية)، ترجمة وتحقيق عطية القوصي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996.

الحايك سيمون، أوراكة ملكة قشتالة، المطبعة البوليسية، لبنان، 1990.

الحايك سيمون، عبد الرحمن الأوسط، المطبعة البوليسية، لبنان، بدون.

دوزي رينهارت، المسلمون في الأندلس، ترجمة حسن حبشي، منشأة المعارف العامة للكتاب، بدون، 1998، ثلاث أجزاء.

دوزي رينهارت، تاريخ مسلمي إسبانيا، الحروب الأهلية، ترجمة حسن حبشي، دار المعارف، القاهرة، 1963، أربعة أجزاء.

ريبيرا خوليان، التربية الإسلامية في الأندلس أصولها المشرقية وتأثيراتها الغربية، ترجمة، الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، 1981.

رينو جوزيف، الفتوحات الإسلامية في فرنسا وإيطاليا وسويسرا في القرون الثامن والتاسع والعاشر الميلادي، تعريب وتعليق إسماعيل العربي، دار الحداثة، 1984.

سير توماس أرنولد، تراث الإسلام، عربه وعلق حواشيه جرجيس فتح الله، دار الطليعة، بيروت، 1972.

طربية جرجي أنطونيوس، الوجدية وأثرها في الأندلس، بحث في الأساطير والخرافات والغيبيات الأندلسية، دار الكتاب اللبناني، بيروت،1983.

كاسترو أميريكو، إسبانيا في تاريخها المسيحيون والمسلمون واليهود، ترجمة علي إبراهيم منوفي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.

كاسترو، أميريكو، حضارة الإسلام في إسبانيا (دراسة تاريخية مقارنة في اللغة والأدب والسير الذاتية)، ترجمة وعرض وتقديم سليمان العطار، دار الثقافة، القاهرة، 1983.

كانتور، نومان ف. التاريخ الوسيط قصة حضارة، البداية والنهاية، ترجمة وتعليق قاسم غبدة قاسم، دار المعارف مصر، 1983.

كولان، ج.س، الأندلس، لجنة ترجمة دارئة المعارف الإسلامية، إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1980.

كونستبل أوليفياريسي، التجارة والتجار في الأندلس، تعريب فيصل عبد الله، نشر مطبعة العبيكان، السعودية، 2002.

لاندو روم، المغاربة بالأمس واليوم، تعريب وتقديم بنحمان الداودي، دار النجاح، الدار البيضاء.

لوبون غستاف، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1979.

لومبارد موريس، الإسلام في مجده الأول من القرن الثاني إلى القرن الخامس

الهجري (8-11هـ)، ترجمة إسماعيل العربي، دار الآفاق الجديدة، المغرب، 1990.

ليفي بروفنسال، تاريخ إسبانيا الإسلامية من الفتح إلى سقوط الخلافة القرطبية (711-1031)، ترجمه إلى الإسبانية إميلورثيا جومث، ترجمه إلى العربية علي عبد الرؤوف البهبي علي إبراهيم المنوفي السيد عبد الظاهر عبد الله مراجعة صلاح فضل، المجلس الأعلى للثقافة، بدون، 2000.

ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ترجمة ذوقان قرطوط، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون.

ماك كيب جوزيف، مدينة المسلمين في إسبانيا، ترجمة محمد تقي الدين الهلالي، مكتبة المعارف، الرباط، 1985.

مورينو مانويل جوميث، الفن الإسلامي في إسبانيا، ترجمة عبد العزيز سالم، ولطفي عبد البديع، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، بدون.

هنتنغتون صموئيل، صدام الحضارات واعادة بناء النظام العالمي،نقله الى العربية مالك عبيد أبو شهيوة و محمود محمد خلف،الدار الجماهيرية،الجماهيرية العربية الليبية الشعبية،1999.

هونكه زيغريد، شمس العرب تسطع على الغرب أثر الحضارة العربية في أوربا، دار الجيل دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1993.

وات، مونتجو، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، نقله إلى العربية حسين أحمد أمين دار الشروق، القاهرة، 1983.

ثالثا: دراسات وأبحاث أجنبية

Arié Rachel. Histoire y cultura del la Granada nazari. Introduccion. Ma carmen Jiménez Mata. Indices onomástico de materias y toponímico. Barbara Bolix Gallardo. Granada. ditorial universidad de Granada campus universitario de Cartuja. 2004.
Banniard. Michel. Le haut moyen âge occidental. Paris IV. membre du centre d'étude de la latinité tardive et médiévale. sans.
Baroja. Julio caro. los pueblos del norte de la Peninsula Ibérica (analisis historico-cultural). Madrid. consejo superior de investigaciones cientificas. 1943.
Beaulier. Michéle. Le costume antique et médiéval. Paris presses universitaire de France. 1961.
Bellido Antonio Garcia.La Peninsula Iberica en las comienzos de su historia. Madrid.Edciones Islamo.1985.
Burlot Joseph. la civilisation islamique. Paris. Hachette. 1982.
Camps Gabriel. Berbérs au marges de l'histoire. Toulouse. éditions des héspérides. 1980.
Cantarino vicente. Entre monjes y Musulmanes el confilicto que fue Espana. Madrid. Editorial Alhambra. 1978.
Charles-Emmanuel Dufourcq. la vie quotidienne dans l'Europe médiéval sous domination arabe. Paris. Hachette. 1978.
Charles-Emmanuel. Dufourcq. l'Espagne catalane et le Maghrib au XIII° et XIV° siècle. Paris. 1966.
Collectif. Actes du premier congrès d'histoire et de la civilisation du Maghreb. Tunis. centre d'études et de recherche économiques et sociales. sans.
Collectif. histoires des Espagnols. dirigé par Bartholomé Bennasser. tome. 1 (VI-XVII siécle). Paris. A. Colin. 1985.
Collectif. l'état du Maghreb sous la direction de Camille et Yves l'accoste. Casablanca. Najah. el Jadida. 1991.
Constable. Olivia Remie. Comercio y comerciantes en la Espana musulmana. la reordenacion comercial de la penisula Ibérica del 900 al

e1500. Barcelona. Omega.S.A..sans.
Don Manuel Danyila. DR y collado. Estudio acerca del poder civil de los árabes en España durante el plriodo de su dominación. Madrid. imperesor de la real academia de la historia. 1906.
Dozy. et Engelman. Glossaire des Mots Espagnols et portugais dérivés de l'arabe Beirut. librairie du liban. 1974.
Durkeim Emile. les Règles de la méthode Sociologique. Paris. Quadrigem. 1990.
Gautier. Mœurs et coutumes des musulman. Paris. Payot. 1932.
Gautier. E.F. le passé de l'Afrique du nord les siècles obscurs. Paris. éditions Payot. 1952.Gerbet. Marie. Cloude. l'Espane au Moyen Âge Ve-XVe siècle. Armand colin. 1992.
Guichard Pierre. structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane. Paris. Mouton. 1977.
Guichard. Pierre. al-Andalus. estructura antropologica de una sociedad islamico en occident. Barcelona. pubplicaitones de la Universidad de Granada. 1976.
Guichard. pierre. historia de Espana. la Espana musulmana al-Andalus omeya (Sigles VII-XI). Madrid. temas de hoy. 1995.
Isidro de las cagiga. los Mozarabes. Madrid. Instituto de Estudios Africanos. 1947.
Isidro de las Cagigas. Andaluces en Africa. cortoba. trabajo publicado en el «Boletín de la real academia de ciencias. Bellas letras y nobles artes de cordoba". 1929.
Isidro de las Cagigas. Historia de la España musulmana (resumen de instituciones político- administrativas. económicas. sociales y colturales). .sans
Joret Charles. la rose dans l'Antiquité au Moyen âge. Paris. Emil Bouillon. 1892.
Laoust. Emil. Noces Berbéres les cérémonies du mariage au Maroc. Maroc. publié avec le concoure du centre national de la recherche scientifique et du centre national des lettres. 1993.
Lévi- Provençal Evariste. l'Espagne musulmane de la conquête à la chute du califat de Cordoue (7101031- JC). Libraire orientale et Américaine.

1944، 3 tomes.
Lévi- Provençal Evariste، l'Espagne musulmane la conquête et l'émirat Hispano-Umayade، Paris، Maisonneuve، Larose، 1999، tome 1er.
Levi-Proveçal Evariste، l'Espagne musulmane au X siècle، Maison Neuve larose، sans.
Lévi-Provençal.E، Historia de l'Espagne musulmane، le siècle du califat de cordoue، Paris، Maisonneuve et larose، 1999، tome. III.
Menjot، Denis، les espagnes médièvales 4091474-، Paris، Hachette، 1996.
Montagne Robert، la vie sociale et la vie politique des berbères، Paris، éditions du comité de l'Afrique Française، 1931.
Montgomery watt.W، Historia de la España islámica، Madrid، Alianza editorial، 1974.
Oliveira Martins، Historia de la civilizacion ibérica، traduccion de José Albiñana Mompó، Madrid، Editorial mundo batino، sans.
Pastor de Togneri Reyna، Del Islam al cristianismo en las formateras de los formaciones économico- sociales: siglas XI-XIII، Barcelona، ediciones peninsulo، 1985.
Ribera y Tarragó، Julían، Disertaciones y opúsculos، Madrid، imprenta de estanislao Maestre، 1928، 2 tomos.
Ribera، Tarrgé، Julian، Opusculos disperoàs، tetuan، Estituto générale Franco de estudies E investigacion hispan Arabe، sans.
Riché، Pierre، textes et documents d'histoire du Moyen Âge V°-X siécles V milieu VIII siècle، Paris، société d'édition d'enseignement supérieur، 1972.
Sanchez - Albornoz، Claudio، la España musulmana según los autores islamitas y cristianos medievales، Madrid، Espana-Galpe، S.A. 1978.
Sanchez Albornoz Claudio، l'Espagne musulmane، traduction Claude Farazzi، édition Espane-caple، 1985.
Simonet Francisco Javier، Historia de los mozarabes de España، Madrid، ediciones Turner، S.A، 1983، 3. Tomos.
Steige، Arnald، Contribution a la fonética del hispano - Arabe y de los arabinos en el eIbero-Romanico y el sicilliano، Madrid، Casa hermando، 1932.

III- المقالات

أولا: مقالات عربية

ابن حمزة مصطفى، «نحو مجتمع إسلامي: الضرورات والأسلوب»، مجلة المنعطف، العدد: 9، 1994، ص.ص. 34-62.

أبو زيد، أحمد، «حضارة الأندلس»، مجلة عالم الفكر، المجلد 12، العدد: 1، أبريل- مايو- يونيو، 1981، ص.ص. 3-10.

الأهواني عبد العزيز، «اللقاء الحضاري في الأندلس»، بحوث في تاريخ الحضارة الإسلامية، مجموعة البحوث التي ألقيت في ندوة الحضارة الإسلامية في ذكرى الأستاذ أحمد فكري، مؤسسة الجامعة، الإسكندرية، ص.ص.113-121.

باقر الفحام، سند السيد، «الهندسة الزراعية عند العرب»، مجلة المورد، المجلد 6، العدد:4، 1977، ص.ص. 203-226.

بالياس قنصل الأرجنتين، «كلمات عربية في اللسان الإسباني»، مجلة اللسان العربي، المجلد 11، الجزء. 1، يصدرها مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي، الرباط، 1974، ص.ص. 182-206.

بن شريفة محمد، «حول التسامح الديني وابن ميمون والموحدين»، مجلة دراسات أندلسية، عدد:14، جوان، تونس، 1995، ص.ص. 11-28.

بنميرة عمر، «جوانب من تاريخ أهل الذمة في الأندلس الإسلامية»، مجلة دراسات أندلسية، العدد : 14، جوان، 1995، تونس، 1995، ص.ص. 47-66.

التازي عبد الهادي، «رؤى إبستمولوجية علم الدبلوماتيك... العلاقات الدولية نموذجا»، ألقاها ضمن ندوة التراث العلمي العربي الإسلامي «الإحياء والتفعيل»، التي نضمها مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة بتعاون مع جامعة محمد الأول ومؤسسة مولاي سليمان لإحياء المدن العتيقة بوجدة 26-27 أبريل 2006.

الجابري محمد عابد،» بدلا من صدام الحضارات...توازن المصالح»، في الثقافة

و الفلسفة، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية، سلسلة ندوات و مناظرات رقم.74،الرباط،1997.

جالو، الحسن سعيد، «العولمة والعربية» استنهاض أم استتراف؟ دراسة تقويمية لوضعنا اللغوي»، مجلة الفيصل، العدد: 308، أبريل-مايو، 2002، ص.ص. 21-35.

الجراري، عباس، «أثر الأندلس على أوربا في مجال النغم والإيقاع»، مجلة عالم الفكر، المجلد: 12، أبريل، مايو، يونيو، 1981، ص.ص.11-74.

جعيط، هشام، «أوربا والإسلام»، مجلة الفكر العربي، الاستشراق التاريخ والمنهج والصورة، العدد:32، أبريل- يونيو، 1983، ص. 222-227.

جمال الدين محسن، «عباس بن فرناس أول رائد أندلسي للطيران)274هـ-887م(، مجلة الموعد، العدد:4، منشورات وزارة الثقافة والفنون، الجمهورية العراقية، دار الحرية، بغداد، 1977، ص.ص.92-98.

حامد عبد القادر، «صيغة فعلون في غير اللغة العربية من اللغات السامية»، مجلة اللسان العربي، المجلد الحادي عشر، الجزء .1 يصدرها مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي، المملكة المغربية، 1974، ص.ص.119-120.

حركات إبراهيم، «الحياة الاجتماعية في عصر بني مرين الأطعمة والأفراح»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد (5-6)، 1979، ص.ص. 1-13.

حسان تمام، «القرائن النحوية وإطراح العامل والإعرابين التقليدي والمحلي»، مجلة اللسان العربي، المجلد. 11، الجزء. 1، يصدرها مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي، الرباط، 1974، ص.ص. 24-63.

الدبابي الميساوي سهام، «الخبز طعاما في الألأندلس في القرون :الخامس و السادس والسابع هـ(11-12-13 م)»، دراسات أندلسية، معرض إشبيلية الدولي، العدد السابع، جانفيي،1992.

الدليمي طه هاشم، «الطيب في الموروث العربي والشعبي»، مجلة التراث الشعبي»،

العدد الرابع، السنة: 13، دار الجاحظ للنشر، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، الجمهورية العراقية، 1982، ص.ص. 21-28. 146.

دندش عصمت، «من مظاهر الحياة الاجتماعية بالأندلس (طقوس الجنائز)»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد 19، 1994، ص.ص. 105-122.

رزوق محمد، «الجالية الأندلسية بالمغرب العربي (تونس والجزائر)»، المناهل، العدد: 34، 1986، ص.ص. 121-186.

الروكي محمد، «حقوق الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي»، التشريع الدولي في الإسلام، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم:70، الرباط، 1997، ص.ص. 137-150.

زمامة عبد القادر، «أبو حنيفة الدينوري والنبات»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإسلامية بفاس، العدد: 10، 1989، ص.ص. 7-17.

سالم سحر السيد عبد العزيز، «دور الطراز في الأندلس في عصر بني أمية»، مجلة دراسات أندلسية، عدد.13، تونس، 1995، ص.ص. 87-95.

سالم سحر عبد العزيز، «الجوانب الإيجابية والسلبية في الزواج المختلط في الأندلس (دراسة سياسية- أدبية - اجتماعية)»، الغرب الإسلامي والغرب المسيحي خلال القرون الوسطى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم: 48، 1995، ص.ص. 33-79.

سالم سحر عبد العزيز، «ملابس الرجال في الأندلس في العصر الوسيط»، بحوث ندوة الأندلس الدرس والتاريخ، كلية الآداب جامعة الإسكندرية ورابطة الجامعات الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 3-15 أبريل، 1994، ص.ص. 247-274.

السامرائي، «الجاحظ وعلم اللغة»، مجلة المورد، المجلد: 7، العدد: 4، منشورات وزارة الثقافة والفنون، دار الجاحظ، الجمهورية العراقية، 1978.

الشكيل علي جمعان، «صناعة الأصباغ في الحضارة الإسلامية، آفاق الثقافة

والـتراث»، السنة: 8، العدد: 32، منشورات دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، يناير، 2000، ص.ص. 147-154.

شهبر عبد العزيز، «التعايش بين الأديان في الأندلس من خلال نصوص شعرية أندلسية»، مجلة دراسات أندلسية، عدد14، جوان، تونس، 1995، ص.ص. 29-46.

شيخة جمعة، «بعض المظاهر الدينية في رحلة عبد الله بن الصباح»، أعمال المؤتمر العالمي الثالث للدراسات الموريسكية -الأندلسية حول: تطبيق الموريسكين-الأندلسيين للشعائر الإسلامية (1492-1609)، منشورات مركز الدراسات الإسلامية والبحوث العثمانية الموريسكية والتوثيق والمعلومات، زغوان، 1991، ص.ص. 87-95.

الصالح عبد العزيز، «اللغة والتواصل الاجتماعي»، مجلة الفيصل، عدد: 317، منشورات الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، يناير، 2003، ص.ص. 39-44.

الصغير نور الدين،"محنة المرأة الموريسكية»،أعمال المؤتمر العالمي السابع للدراسات الأندلسية حول العائلة الموريسكية للنساء و الأطفال،جمع و تقديم عبد الجليل التميمي للبحث العلمي و المعلومات،زغوان، أبريل،نيسان،1997،ص.ص.53-65.

الطاهري أحمد، «الاختلال الطائفي وانعكاساته على المبادلات التجارية المغربية-الأندلسية»، أعمال ندوة فاس والأندلس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية –سايس-فاس، ندوات ومناظرات رقم 2001، 29-30، نوفمبر، 1995، ص.ص. 99-110.

طلعت منصور، «سيكولوجية الاتصال»، مجلة عالم الفكر، المجلد: 11، العدد: 2، يوليو-سبتمبر، 1980، ص.ص.103-160.

عادل محمد علي، «علم الزراعة والنبات من خلال كتاب الفلاحة لابن بصار»، مجلة المورد، المجلد: 6، العدد: 4، منشورات وزارة الثقافة والفنون، الجمهورية

العراقية، دار الحرية، بغداد، 1977، ص.ص.203-207.

العبادي، أحمد مختار، «الإسلام في أرض الأندلس، أثر البيئة الأوربية»، عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الثاني، وزارة الإعلام، الكويت، 1979، ص.ص.93-146.

عبد العال، محمد رضى، «سياسة حكومة قرطبة تجاه ممالك الشمال وسقوط الأندلس»، مجلة عالم الفكر، المجلد: 25، العدد: 4، أبريل-يونيو، 1997، ص.ص. 299-326.

العفاقي، رشيد، «جبل طارق في العصر الإسلامي مقصد العلماء والأدباء»، مجلة الفيصل، العدد: 314، أكتوبر-نوفمبر، 2002، ص.ص. 36-49.

الغديري مصطفى، «الموشحات الأندلسية بين الإبداع والأتباع»، مجلة الدراسات الأندلسية، العدد: 13، يناير، 1995، ص.ص. 37-54.

فقادي الحسين، «من مظاهر التغذية في تاريخ المغرب الوسيط»، أصل التاريخ- الثقافة – المجتمع- الأطعمة والأشربة في تاريخ المغاربة، العدد: 16، السنة: 6، 1999، ص.ص. 34-58.

كارم، السيد غنيم، «اللغة العربية والنهضة العلمية المنشودة في عالمنا الإسلامي»، مجلة عالم الفكر، المجلد: 19، العدد: 4، يناير-فبراير، 1998، ص.ص. 37-80.

نون عبد الله، «هل اسم خلدون ونحوه مكبر على الطريقة الإسبانية؟»، مجلة البحث العلمي، العدد. 3، السنة.1، الرباط، 1964، ص.ص.127-135.

اللبار، محمد، «تاريخ الوندال للمؤرخ إزيدور الإشبيلي»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة، العدد: 5، وجدة، 1995، ص.ص. 144-152.

مؤنس، حسين، «مع الجمال والإبداع الفني في الأندلس»، مجلة الهلال، يوليه، 1978، ص.ص. 34-50.

محجوب، سليمي، «آفاق تراثية في الغذاء والدواء» مجلة آفاق الثقافة والتراث السنة: 8، العدد: 32، منشورات دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 2001، ص.ص.129-139.

محسن جمال الدين، «أثر زرياب وأسرته البغدادية في الأندلس»، مجلة التراث الشعبي، دار الشؤون الثقافية وزارة الثقافة والإعلام الجمهورية العراقية، العدد الفصلي الثاني ربيع 1987، ص.ص. 104-118.

المصطفى مولاي رشيد، «مضيق الأعمدة والجوار الموري، الإيبيري حسب المصادر الأدبية القديمة»، وقفات في تاريخ المغرب دراسات مهدات للأستاذ إبراهيم بوطالب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2001، ص.ص. 267-274.

المنوني محمد، «ثقافة الصقالبة»، مجلة المناهل تصدرها وزارة الشؤون الثقافية، العدد.31، السنة.11، دجنبر، الرباط، 1984، ص.ص.189-209.

الموافي محمد إسماعيل، «الطروبدور.. والحب الرفيع» «مشكلة في التعريب»، مجلة عالم الفكر، المجلد الحادي عشر، العدد3، أكتوبر – نوفمبر – ديسمبر، 1980، ص.ص. 101-149.

نهلة شهاب أحمد، «أسرة أبي عبدة ودورها في تاريخ الأندلس في عهد الولاة والإمارة (92هـ/316هـ)»، مجلة البحث العلمي، المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1985، ص.ص. 49-99.

ثانيا : مقالات معربة

بارنار فانسون: «لغة الموريسكسسن، أعمال المؤتمر العالمي الثالث للدراسات الموريسكية، الأندلسية حول: تطبيق الموريسكين-الأندلسيين للشعائر الإسلامية (1492-1609)»، منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكيية والتوثيق والمعلومات، زغوان، 1992، ص.ص. 107-110.

بروديل فرناند، «الأغذية وأصناف التاريخ»، ترجمة محمد حيدة، مجلة أمل، العدد.16، 1999،ص.ص.174-183.

تراجل بيتر، «اللغة والمجتمع»، ترجمة محمد اليوفسي، مراجعة اللغة العربية إبراهيم أبو الصواب، مجلة دراسات، العدد.2، مجلة تصدرها كلية الآداب والعلوم الإنسانية آغادير، 1988،ص.ص.65-87.

جب هاملتون بوون هارولد، «المجتمع الإسلامي والعرب»، مجلة الفكر العربي، الاستشراق التاريخ والمنهج والصورة، العدد: 32، أبريل-يونيو، 1983، ص.ص. 228-252.

يونغ لويس، «العرب وأوروبا»، مجلة الفكر العربي، الاستشراق التاريخ والمنهج والصورة، العدد: 32، أبريل يونيو، 1983، ص.ص. 279-283.

ثالثا: مقالات باللغة الأجنبية

Brunot. L. «topographie dialectale de Rabat». esperis. volume. 10. e1930. p.p. 713-.

Fernandeo de la Granja. «Fiestas guistiannas en Al Andalus. Al-durr al-munzzam de Al Andalus volume. XXXIV. 1969e. p.p. 132-.

Florezz. José Antonio Fernandez. «escriber. en léocastilla. en la época medieval» acte del curso de cultura medival. Aghuilar de campa (palencia). 2023- de septiembre de 1993. Madrid. 1997. p.p. 145175-.

Guichard Pierre «l'Europe et le monde musulman. au moyen-âge». hespéris-tamuda. vol. XXXV. fasc. 2. 1997. p.p. 67106-.

Guichard Pierre. «les omeyyades de cordoue les relations avec maghreb». facte du colloque fés et Al Andalus. publicaiton de la faculté des lettres et des sciences humaines sais-Fès. 2001. p.p. 126-.

Lévi- Proveneçal. (Hispano-Arabica. La «mora zaida». femme d'Alphonse vie de castille et leur fils l'enfant D. Sancho). héspéris. t.XVIII. V14. 1934. p.p. 18-.

Luquet (A). «Contribution à l'Atlas archéologie du Maroc: le Maroc Punique». Bulletin d'archéologie Marocaine. t IX. 19731975-. p.p. 237-239.

Meouak Mohamed. «Notes historiques sur l'administration centrale. musulmane C 2ème. VIIIème. 4ème siècles». héspéris tamudo. vol. XXX.F. 1. 1992. p.p. 920-.

Palacios. Miguel Asín. «Enmiendas a las etimologías Arabes del «diccionario de la lengua» de la real academia Española". Al-Andalus. Volumen.IX. Madrid-Granada. 1944. p.p. 1141-.

Terrasse. henri. «Notes sur l'origine des bijoux du sud Marocianes. héspéris. vol. 10. 1930. p.p. 125130-.

Vallvé. Joaquin. «Espana en el siglo 8: Ejercito y sociédad». Al-Andalus. vol. XLIII. f.1. 1978. p.p. 51112-.

Vallvé. Joaquin. «la division territorial en la espana musulmana. la cora juén». Al Andalus. vol. XXXIV. 1969. p.p. 55749-.

Vallvé. Joaquin. «Sobre demografia y sociédad en al-Andalus. vol: eXLII. f.2. 1977. p.p. 323340-.

VI- الأطروحات والرسائل الجامعية

الإدريسي عزيزة، كتاب الواضحة في السنن و الفقه لعبد الملك بن حبيب السلمي (174-238هـ)، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا،دار الحديث الحسنية، الرباط،1994.

الجواق مليكة، نوازل أحمد بن سعيد بن بشتغير، دراسة وتحقيق، رسالة لنيل دبوم الدراسات العليا، جامعة محمد الأول كلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة، السنة الجامعية، 1997-1998.

حقي محمد، موقف أهل المغرب والأندلس من المرض والموت خلال العصر الوسيط،أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ، جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2000-2001.

مقر محمد، اللباس المغربي خلال عهدي المرابطين والموحدين، رسالة لنيل ديبلوم الدراسات العليا المعمقة في التاريخ، جامعة محمد الخامس كلية الآداب، الرباط، السنة الجامعية 1995-1996.

نكادي يوسف،الزراعة في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الآداب،كلية الآداب و العلوم الإنسانية بوجدة،السنة الجامعية1999-2000.

V- المعاجم والموسوعات

أولا: المعاجم والموسوعات باللغة العربية

ابن منظور، لسان العرب، تصحيح أمين أحمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999.

التنوخي، المعجم الذهبي فارسي، عربي، دار العلم للملايين، بيروت، 1969.

دوزي رينهارت، تكملة المعاجم العربية، ترجمة محمد سليم النعيمي، دار الحرية، بغداد، 1978.

الرازي، الصحاح منجد عربي-عربي، ترتيب محمود خاطر، دار الحداثة، بيروت، 1983.

الزبيدي محمد مرتضي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار مكتبة الحياة، بيروت،

بدون.

شفيق محمد، المعجم العربي الأمازيغي، النشر العربي الإفريقي، الرباط، 1990، الجزء الأول.

شفيق محمد، المعجم العربي الأمازيغي، الهلال العربي للطبع والنشر، الرابط، 1996، الجزء الثاني.

شلبي، أحمد، موسوعة النظم والحضارة الإسلامية، الحياة الاجتماعية في التفكير الإسلامي، مباحث اجتماعية في نطاق الأسرة وفي نطاق المجتمع، منشورات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1981.

شوقي، عبد الحكيم، موسوعة الفلكلور والأساطير العربية، دار مدبولي، بدون.

عكاشة ثروت، المعجم الموسوعي للمصطلحات الثقافية –انجليزي-فرنسي-عربي، نشر لونجمان، لبنان، 1990.

غربال محمد شفيق، الموسوعة العربية الميسرة، دار الشعب، 1965.

الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق مكتبة التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993.

مجموعة من الباحثين، معلمة تاريخ المغرب، نشر مطابع سلا، 1991.

مجموعة من المؤرخين، دائرة المعارف الإسلامية، دار المعرفة، بيروت، بدون.

ثانيا: المعاجم والموسوعات باللغة الأجنبية.

Collectif. Le Mémorial du Maroc. collection dirigée par Larbi Essakali. Vol.8. sans.

Collectif. La grande encyclopédie du Maroc. collection dirigée par MM. Mustapha El Kasri et Hasri et Hassan sqalli. sans.

Iraqui Zakia. Le dictionnaire colin d'arabe dialectal Marocain. sous Institution d'études et de recherches pour l'arabisation Rabat. en collaboration avec le C-N-R. Paris. Al manahil. 1993.

Dozy (R). Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes. Amsterdam. libraire du liban. 1845.

IV- الأطالس التاريخية

البنا علي، الأطلس التاريخي للعالم الإسلامي في العصور الوسطى، تصنيف وتحقيق عبدالمنعم ماجد، دار الفكر العربي، بدون، 1967.

العطار عدنان، الأطلس التاريخي للعالمين العربي والإسلامي من أقدم العصور إلى اليوم، دار سعد الدين، دمشق، 2000.

المحتويات

القسم الأول:

الأطر التي تشكلت فيها الظواهر الاجتماعية في شبه جزيرة إيبيريا

د. خديجة قروعي



ظواهر اجتماعية مسيحية وإسلامية في الأندلس

من الفتح الإسلامي إلى نهاية عصر الإمارة

(92 هـ/711م - 316 هـ/929م)







ظواهر اجتماعية

هذا البحث تنبع أهميته المعرفية من كونه سيكشف عن بعض السموم التي نفثها بعض المستشرقين في التاريخ الأندلسي، ليس للرد عليهم فقط، بل لتحذير القارئ من تداعياتها و آثارها.

والبحث تأتي أهميته من كونه يشكل إطاراً للتمعن في العناصر وفي الظواهر الاجتماعية والعلاقات بين أفراد المجتمع الأندلسي المتعدد الأعراف والتقاليد.

ومما لا شك فيه أن البحث في هذه الظواهر يتيح إمكانية تكوين فكرة عن العلاقات التي كانت سائدة بين العالم الإسلامي في أوج قوته والعالم المسيحي الذي كان يعاني صدمة الركود. كما أن البحث في الموضوع سيساعد على تغطية بعض النقص الذي تعاني منه المكتبة الأندلسية في مجال التاريخ الاجتماعي. فمعظم الدراسات التي اهتمت بالأندلس فتنت «بسحر» التاريخ السياسي والعسكري ، ولم تلتفت إلى طبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة حينها.

وإذا كانت هذه الأبعاد تعطي أهمية للموضوع، فإنه مع ذلك يعد موضوعاً بكراً لم يسبق أن تطرق له أحد في دراسة مستقلة لأن الأبحاث ذات المنحى الاجتماعي ضئيلة. و إن المتوفر منها يغطي في معظمه عصري الخلافة والمرابطين. وقد أنجزت هذه الأبحاث على شكل دراسات ورسائل وأطروحات جامعية، أو على شكل مقالات .

تصميم الغلاف: م. جمال الأبطح


ISBN 978-9933433364-2

سورية - دمشق ص. ب: 2322
هاتف: 56399561 11 963 +
فاكس: 56399560 11 963 +
جوال: 693 624 944 963 +

